HAZIRLAYAN
Ahmet Yaşar

OSMANLI KAHVEHANELERİ

Mekân, Sosyalleşme, İktidar

2.BASKI



Kitap YAYINEVİ

OSMANLI KAHVEHANELERİ: MEKÂN, SOSYALLEŞME, İKTİDAR

KİTAP YAYINEVİ – 203
İNSAN VE TOPLUM DİZİSİ – 43

OSMANLI KAHVEHANELERİ: MEKÂN, SOSYALLEŞME, İKTİDAR/AHMET YAŞAR (ED.)

YAYINA HAZIRLAYAN
AHMET YAŞAR

DÜZELTİ
FEYZİ GÖLOĞLU

KİTAP TASARIMI
YETKİN BAŞARIR

TASARIM DANIŞMANLIĞI
BEK

GRAFİK UYGULAMA VE BASKI
MAS MATBAACILIK A.Ş.
KÂĞIT HANE BİNASI
HAMİDİYE MAHALLESİ, SOĞUKSU CADDESİ NO. 3
34408 KÂĞITHANE
SERTİFİKA NO. 12055
T: 0212 294 10 00 F: 212 294 90 80
E: INFO@MASMAT.COM.TR

1. BASIM
EKİM 2009, İSTANBUL
2. BASIM
EKİM 2010, İSTANBUL

ISBN 978-975-6051-027-0

YAYIN YÖNETMENİ
ÇAĞATAY ANADOL

KİTAP YAYINEVİ LTD.
KÂĞIT HANE BİNASI
HAMİDİYE MAHALLESİ, SOĞUKSU CADDESİ NO. 3/1-A
34408 KAĞITHANE İSTANBUL
SERTİFİKA NO. 12348
T: 212 294 65 55 F: 212 294 65 56
E: kitap@kitapyayinevi.com
W: www.kitapyayinevi.com

Osmanlı Kahvehaneleri

Mekân, Sosyalleşme, İktidar

EDİTÖR
AHMET YAŞAR

Osmanlı kahvehaneleri



Kitap YAYINEVİ

İÇİNDEKİLER

AHMET YAŞAR
GİRİŞ: GEÇMİŞİNİ ARAYAN OSMANLI KAHVEHANESİ 7

SELMA AKYAZICI ÖZKOÇAK
KAMUSAL ALANIN ÜRETİM SÜRECİNDE ERKEN MODERN İSTANBUL KAHVEHANELERİ 17

AHMET YAŞAR
"KÜLLİYEN REF"TEN "İBRETEN Lİ'L-ĞAYR"E: ERKEN MODERN OSMANLI'DA KAHVEHANE YASAKLAMALARI 37

UĞUR KÖMEÇOĞLU
HOMO LUDENS VE *HOMO SAPİENS* ARASINDA KAMUSALLIK VE TOPLUMSALLIK: OSMANLI KAHVEHANELERİ 49

ALİ ÇAKSU
18. YÜZYIL SONU İSTANBUL YENİÇERİ KAHVEHANELERİ 85

CENGİZ KIRLI
KAHVEHANELER: 19. YÜZYIL OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA KAMUOYU 99

NOTLAR 124

AHMET YAŞAR*

GİRİŞ: GEÇMİŞİNİ ARAYAN OSMANLI KAHVEHANESİ

Yakın dönem şehir çalışmalarında, mekân ve mekânsal performanslara yönelik ilginin arttığı görülüyor. Bu yeni eğilim içerisinde; şehir mekânları, mimari mekân olmanın ötesinde sosyal ve kültürel mekân olarak incelenmekte ve otoriteyle yönetilenler arasında bir karşılaşma alanı olarak ele alınmaktadırlar. Bu bağlamda, Osmanlı şehir tarihçileri de çeşme,[1] cadde,[2] mahalle,[3] sokak,[4] çarşı[5] ve kahvehane[6] gibi şehir mekânları üzerinden kamusallık ve toplumsallık temalarına yoğunlaşmaktadırlar.

Gerek 'kamusal alan' tartışmaları için elverişli olması, gerekse popülerliği dolayısıyla bu kamusal mekânlar içerisinde kahvehanelere popüler ve akademik çevrelerde hatırı sayılır bir ilgi gösterilmektedir. Tarih dergilerinde,[7] atölye çalışmalarında,[8] tarihçilerle röportajlarda[9] ve popüler kültür dergilerinde[10] kahvehanelere yer verilmekte ve çeşitli fonksiyonlarıyla Osmanlı kahvehanelerinin önemine değinilmektedir. Ayrıca çok sayıda yüksek lisans ve doktora tez çalışmasında[11] Osmanlı kahvehanelerinin tarihi, sosyal ve siyasi işlevleri irdelenmektedir.[12]

KAHVEHANE ÜZERİNE ÇALIŞMALAR

Osmanlı kahvehaneleri son zamanlara kadar araştırmacıların pek dikkatini çekmemiştir. Ancak son yirmi yıldır hem akademik, hem de popüler çevrelerin şehir yaşamının bu temel kurumuna ilgisinin arttığı görülmektedir. Kahvehanelerle, özellikle İstanbul kahvehaneleriyle ilgili popüler literatür çoğunlukla Türkçe'dir ve son yıllardaki geçmişe dönük nostaljik eğilimin bir parçasıdır. Kitapçıların raflarında, eski İstanbul'un içe dönük ve nostaljik gündelik yaşamını konu edinen çok sayıda kitap yer almaktadır. Bu kitaplar çoğunlukla, Balıkhane Nazırı Ali Rıza Bey, Abdülaziz Bey, Mehmet Tevfik gibi yazarlara ait 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başına ait anıları

* Doktora Öğrencisi, Boğaziçi Üniversitesi, Tarih Bölümü, Öğr. Gör. Fatih Üniversitesi Tarih Bölümü.

kapsamaktadır. Bu mitsel geçmiş anlatısı trendi içerisinde, hiç şüphesiz kahvehaneler İstanbul'un nostaljik ve toplumsal olarak iç içe geçmiş ortamında merkezi bir yere sahiptir. Burçak Evren'in *Eski İstanbul'da Kahvehaneler*, Taha Toros'un *Kahvenin Öyküsü*, Elias Petropoulos'un *Yunanistan'da Türk Kahvesi*, Neriman Cahit'in *Eski Lefkoşa Kahveleri ve Kahve Kültürü*, Levent Kavas'ın *Kahve ve Nargile* ve yine çevirilerden Ulla Heise'nin *Kahve ve Kahvehane*, Wolfgang Schivelbusch'un *Keyif Verici Maddelerin Tarihi: Cennet, Tat ve Mantık* isimli kitaplar bu trendin bir yansıması olarak ortaya çıktılar ya da bu trendi oluşturdular.

Ancak bu yeni eğilim öncesinde, kahvehaneleri çeşitli yönleriyle inceleyen öncü çalışmalar da söz konusudur. Genel itibariyle bunlar; birbirini tekrar eden, sistematik olmayan ve metodolojik soyutlamadan yoksun çalışmalardır. Mesela, *Türk Etnografya Dergisi*'nde 1962 yılında yayınlanan "Türkiye'de Kahve ve Kahvehaneler" makalesi, A. Süheyl Ünver'in yılların birikimiyle kahvehanelerle ilgili topladığı dokümanların bir envanteri şeklindedir.[13] Yine Salah Birsel'in *Kahveler Kitabı*, Reşat Ekrem Koçu'nun "İstanbul Kahvehaneleri," Osman Cemal Kaygılı'nın *İstanbul'da Semai Kahveleri ve Meydan Çalgıları*, Tahir Alangu'nun *Çalgılı Kahvelerdeki Külhanbey Edebiyatı ve Numuneleri* isimli yayınları da bu bağlamda değerlendirilebilecek diğer eserlerdir. Son zamanlarda çok sayıda dergide, gazetede ve broşürde kahvehanelerle ilgili yayınlanan bir iki sayfalık yazıların hemen hepsi de bu çalışmalardan istifade edilerek kaleme alınmıştır.

Öte yandan kahvehanelerle ilgili akademik literatür, tarih yazıcılığının güncel eğilimlerinin bir yansıması olarak kültür tarihi ve sosyal tarihin bir parçası olarak ortaya çıkmaktadır. Bu çalışmalar kahvehanelerle ilgili çağdaş kronikleri ve seyahatnameleri kullanmakta ve öne çıkan kahve tartışması ve kahvehane yasaklaması gibi konularla ilgilenmektedir. Osmanlı kahvehaneleri ile ilgili olarak dikkati çeken ilk akademik eser Ralph Hattox'un *Kahve ve Kahvehaneler: Bir Toplumsal İçeceğin Yakındoğu'daki Kökenleri* isimli çalışmasıdır.[14] 1985 yılında İngilizce olarak yayınlanan bu doktora tez çalışması[15] 1996 yılında Türkçeye çevrildi. Hattox eserinde genel olarak Arap yazmalarına, Osmanlı kroniklerine ve Avrupalı gezginlerin anlatılarına dayanarak kahve ve kahvehanelerin Ortadoğu'daki toplumsal köken-

lerini incelemektedir. Hattox'ın üzerinde bilhassa durduğu mesele, 16. yüzyılda kahvehanelerin yayılmaya başlamasıyla ulema arasında ortaya çıkan "kahve tartışması"dır. Tarafların düşüncelerini detaylı bir şekilde tartışan Hattox, tartışmadaki en önemli noktanın, 'toplumun en yüksek anayasası sayılan şeriatın yeni bir sorun karşısında gösterdiği uyum sağlama yeteneği ve esnekliği' olduğunu belirtmektedir.

Ortadoğu kahvehaneleri üzerine derlenen bir kitap çalışmasında[16] yer alan Ayşe Saraçgil'in kahve ve kahvehanenin 16. yüzyılda İstanbul'a girişi ve François Georgeon'ın geç 19. yüzyıl İstanbul kahvehaneleri üzerine makaleleri de kahvehane literatürü içerisinde önemli bir yere sahiptir. Saraçgil, kahve karşısındaki menfi duruşun kahvenin bireysel tüketimine değil de kahvenin kamusal olarak tüketildiği kahvehanelere karşı olduğunu ileri sürmektedir.[17] Georgeon ise 19. yüzyıl İstanbul'unun 'Büyük Bir Kahvehane'ye dönüştüğünü ve modern cafélerle geleneksel kahvehanelerin dönemin İstanbul'unun çoğulculuğunu yansıttığını vurgulamaktadır.[18] Bir başka araştırmacı Ekrem Işın, İstanbul'da gündelik hayat ve kültür-mekân ilişkileri üzerine kaleme aldığı çalışmalarında kahvehanelere oldukça geniş yer vermekte; kroniklerden ve ikincil literatürden faydalanarak, İstanbul'un 'tanrısız tapınakları' olarak ifade ettiği bu mekânların toplumsal tarihine önemli katkılarda bulunmaktadır.[19] Ayrıca kahve etrafında oluşan edebi kamuoyu bağlamında, edebiyat tarihçilerinin önemli çalışmaları olmuştur. Özellikle Namık Açıkgöz'ün kahve ve kahvehane ile ilgili yazıları topladığı *Kahvename* ve *Kahvehane Etrafında Teşekkül Eden Edebi Kamuoyu* isimli eserleri bu bağlamda zikredilebilir.[20] Bu çalışmalarında Açıkgöz, kahvehanelerin divan şiirine ve halk deyişlerine yansımalarını nakletmekte ve kahve ve kahvehane üzerinden oluşturulan edebi kamuoyuna dikkat çekmektedir.

Kahvehanelerin akademik bir araştırma konusu olarak tarihçilerin/araştırmacıların gündemine girmesi aslında son yirmi yıllık sürece tekabül etmektedir. Kahvehanenin popüler bir çalışma konusu olmasında Habermas'ın *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü* isimli kitabının 1989 yılında İngilizceye çevrilmesini müteakiben başlayan kamusal alan tartışmalarının önemli bir yeri vardır. Dolayısıyla da kahvehane çalışmaları "geleneksel" tarihçilikten ziyade, sosyal bilim yönelimli tarihsel çalışmaların bir parçası ol-

muştur. Nitekim kahvehanelerle ilgili yapılan tez çalışmalarında ve ilgili çalışmalarda, kamusal mekân, toplumsallık, sosyal kontrol, söylenti, heterotopya, kamuoyu, yönetim zihniyeti ve gözetim gibi sosyoloji, siyaset bilimi ve antropolojinin güncel kavramları çokça yer almaktadır. Bu tür çalışmalar, genellikle kahvehanelerin tarihinden ziyade, kahvehaneler üzerinden bu kavramları tartışmaktadır.

Osmanlı kahvehaneleri ile ilgili, gerek arşiv malzemesinin kullanılması, gerekse ortaya attığı tartışmalar itibariyle ilk derli toplu çalışma Cengiz Kırlı'nın "The Struggle Over Space: Coffeehouses of Ottoman Istanbul, 1780-1845" isimli doktora tez çalışmasıdır.[21] Kırlı; çalışmasında genel olarak 18. yüzyılın sonu ve 19. yüzyılın ilk yarısında, İstanbul'da kahvehanelerin sıradan insanların gündelik pratikleri ve sosyal ilişkilerindeki rolleri ve işlevleri üzerinde durmaktadır. Bu bağlamda, kahvehaneleri devletle halk arasında bir karşılaşma alanı olarak ele alıp, Osmanlı başkentindeki devlet ve toplum ilişkilerini şekillendiren ve dönüştüren çatışma, uzlaşma ve diyalogları incelemektedir. Kırlı; kahvehaneyi, kendi içinde bir kurum olmanın ötesinde, çok yönlü bir mekân olarak ele almaktadır. Kırlı'nın tez çalışması, diğer bir ifadeyle, salt bir kahvehane tarihi değil bilakis devlet ve devletin toplumla ilişkisi üzerinedir. Kahvehanenin bizatihi kendisinin tezdeki konumu, "Gönül ne kahve ister ne kahvehane / Gönül sohbet ister kahve bahane" özlü sözünü hatırlatır mahiyette, 'Gönül iki asır önceki devleti ve devletin toplumla ilişkisini anlamak ister, kahvehane bahane' şeklinde gözükmektedir.

Osmanlı kahvehanelerine ilişkin kavramsal açılımın daha yoğun olduğu bir başka çalışma ise Uğur Kömeçoğlu'nun "Historical and Sociological Approach to Public Space: The Case of Islamic Coffeehouses in Turkey" başlıklı doktora tez çalışmasıdır.[22] Kömeçoğlu; tez çalışmasında, Nilüfer Göle'den esinlenerek kamusallığı toplumsal mekânlar üzerinden incelemekte ve kamusal alan çalışmalarının sosyallik boyutuna dikkat çekmektedir. Özelde 1990'lı yılların sonunda İstanbul şehir yaşamına dahil olan İslami caféler ve bu mekânlardaki sosyallik biçimlerinin ele alındığı tez çalışmasının ilk iki bölümü, geleneksel Osmanlı kahvehaneleriyle ilgili kavramsal tartışmalara ayrılmıştır. Bu iki bölümde Osmanlı'da kamusal bir mekân olarak kahvehane üzerinden, tarihi mekânsallaştırmak gibi büyük bir iddi-

anın peşinden gitmekten ziyade, yaşam çevrelerinin ürettiği mekânsal performansların kamusal önemine ağırlık verilmektedir.

Arşiv çalışması ile kavramsal analizlerin bir aradalığı eğilimi Ahmet Yaşar'ın "The Coffeehouses in Early Modern İstanbul: Public Space, Sociability and Surveillance" isimli yüksek lisans tez çalışmasında da görülmektedir.[23] Yaşar, çalışmasında erken modern dönem İstanbul'unda kamusal mekânın kullanımı ve bu mekân üzerindeki gözetim mekanizmaları bağlamında şehir tecrübesini incelemekte ve bilhassa, yeni bir kamusal mekân, teatral toplumsallık tarzları için bir mahal ve otorite ile yönetilenler arasında bir karşılaşma alanı olarak kahvehane üzerinde yoğunlaşmaktadır.

Serdar Öztürk, Cumhuriyetin ilk yıllarındaki kahvehanelere odaklandığı doktora tezinde kahvehaneler içerisinde üretilen ilişkiler ve bu ilişkiler üzerinde siyasi iktidarın denetim kurma mücadelesini tarihsel ve sosyolojik olarak incelemektedir. Cumhuriyetin ilk yıllarında kahvehanelerin işlevlerini de anlamaya olanak veren çalışmanın ilk bölümlerinde Osmanlı'da ilk kahvehanenin kurulmasından başlayarak kahvehaneler üzerindeki denetim kurma mücadelesi de ayrıntılarıyla özetlenmektedir.[24]

Osmanlı kahvehanelerinin özellikle tarihçiler ve araştırmacılar arasında gündeme alınması noktasında Cemal Kafadar'ın çok önemli bir rolü bulunmaktadır. Çalışmalarını henüz müstakil bir makale ya da kitap ile neticelendirmemiş olan Kafadar, çeşitli mahfillerdeki sunumlarında kahvehanenin genelde erken modern dönem özelde ise Osmanlı kültürel ve toplumsal dünyasındaki rolüne değinmektedir. Özellikle kamu alanı, toplumsal içeceklerin iktisadi ve sosyal boyutu, gecenin fethi, kahvehane ve yeniçeri ilişkisi hususlarında çok önemli katkıda bulunmaktadır.[25]

Kaynaklara Dair

Osmanlı kahvehaneleriyle ilgili bu çalışmalarda akla gelen ilk kaynaklar Osmanlı kronikleridir. Özellikle kahvehanelerin ortaya çıktığı ve toptan kapatma yoluna gidildiği 16. yüzyılın ikinci yarısına ve 17. yüzyıla ait kroniklerde kısa bölümler halinde de olsa kahvehanelere, müşterilerine ve kahvehanelerin kapatılmalarına ilişkin yazılar yer almaktadır. Selanikî Mustafa Efendi, Mustafa Naima, Mustafa Âli, Kâtip Çelebi, İbrahim Peçe-

vî, Hezarfen Hüseyin Efendi, Hafız Hüseyin Ayvansarayî, Evliya Çelebi ve Defterdar Sarı Mehmet Paşa'nın kroniklerinde bu tür kısa gözlem ve aktarımlar yer almaktadır. Ancak, çoğu durumda kronikler birbirlerinin tekrarı mahiyetindedir. Özellikle kahvehanenin tarihinin başlangıcı konusunda hemen hepsinin Peçevi'nin anlatısını referans kabul etmesi dikkati çekmektedir. Kroniklere ilişkin bir başka boyut da, bu anlatıların kahvehanenin kendisinden ziyade yazarların kahvehaneye yönelik duruşlarını temsil etmesidir. 17. yüzyılda yazan Peçevi'nin (1574-1650) kahvehaneye dair devrinin daha ağırbaşlı ve makul insanlarının ciddi kaygılarını yansıtan bir bakış açısı vardır. Peçevi'nin perspektifinden bakacak olursak; "Kahve bidatini iki yabancı, iki Suriyeli İstanbul'a taşımış. İstanbul'un zevk ve estetik sahibi kimseleri, kahve etrafında teşekkül eden kahvehanelerde bir araya gelip sohbet edip, şiirler söylemişler. Ne var ki zaman içerisinde buralar işsiz güçsüz takımının mekânları haline gelmiş. Hatta atama bekleyen memurlar, istemeyerek de olsa devlet büyükleri ve halk buralara doluşmuşlar ve mescitler boş kalmış. Dolayısıyla tabii ki buralar yasaklanmalıydı" şeklinde bir anlatı ile karşı karşıya gelmiş oluruz ve bu da Peçevi'nin iktidar merkezli bakış açısını yansıtır. Öte yandan, kahvehanelerin iktidarla daha bir uyum içerisinde olduğu sonraki dönemlere ait kroniklerde, kahvehanelere pek yer verilmemektedir. Ancak, 19. yüzyılın başlarına ait, İstanbul'un gündelik yaşamına ve yeniçerilerin kahvehanelere dahline ilişkin canlı gözlemler içeren *Cabi Tarihi*'nin ayrı bir yeri vardır.[26]

Kahvehanelere ilişkin bir diğer kaynak ise Osmanlı arşivleridir. Özellikle *Cevdet-Zaptiye, Cevdet-Belediye, Başmuhasabe* ve *Hatt-ı Hümayun* evrakları içerisinde kahvehanelerle devlet arasındaki ilişkiyi anlaşılır kılacak çok sayıda ferman ve emir bulunmaktadır. Ayrıca *Mühimme Defterleri*'nde ve *Ahkâm Defterleri*'nde de, nadir de olsa, kahvehanelerle ilgili kayıtlara rastlanmaktadır. Bu arşiv belgeleri çoğunlukla normatif bir resim sunmalarına rağmen derin ve çapraz inceleme sayesinde kahvehanelerle ilgili önemli detaylara ulaşılabilmektedir. Kırlı'nın bir esnaf defteri üzerinden Surdışı İstanbul'undaki esnaf dükkânları ve kahvehaneyle ilgili mekânsal ve toplumsal topografya çalışmaları, Kırlı'nın 1840-1845 yıllarına ait havadis defterleri üzerinden kahvehane müşterileri ve dedikodularıyla ilgili analizleri, Yaşar'ın

18. yüzyıla ait kahvehane kapatma fermanları üzerinden iktidarın kahvehane karşısındaki tavrını konu alan çalışması bu tür kaynak kullanımlarına örnek olabilir. Görülen o ki, Osmanlı arşivlerinde yoğun ve titiz bir çalışmayla kahvehanelerle ilgili çok sayıda belgeye ulaşmak mümkündür. Ancak daha önceki dönemlere ait bu tür esnaf kayıtlarına ve havadis defterlerine ulaşılamamış olması genel bir değerlendirmeyi engellemektedir.

Sadece devlet arşivi değil, Şer'iyye Sicilleri'nde de kahvehanelerle ilgili kayıtlar bulmak mümkündür. Bu sicillerde kahvehane satışlarına ve kahvehanelerdeki vukuatlara dair kayıtlara rastlanmaktadır. Seyahatnameler de sıkça kullanılan bir başka kaynaktır. Seyyah kayıtları, kahvehane müdavimleri ve kahvehanedeki teatral performanslarla ilgili detaylı bilgiler sunmaktadır. Hatta kahvehanelerdeki Karagöz ve Meddah gösterileriyle ilgili 19. yüzyıl öncesi döneme ait en önemli kayıtlardır. Ancak bu seyahatnameler, egzotik ve eğlence konularına olduğundan fazla dikkat çekmektedirler. Aynı durum, kahvehane mimarisine ve iç mekân örgütlenmesine ilişkin oldukça detaylı bilgiler ihtiva eden gravürler için de geçerlidir. Birçok durumda kahvehane gravürleri hayal ürünü öğeler barındırmaktadırlar. Nitekim Melling'in 19. yüzyılın başlarına ait Tophane'deki Boğaz manzaralı büyük kahvesine arşiv belgelerinde rastlanamamaktadır.[27] Aynı şekilde 16. yüzyılın ikinci yarısına ait bir kahvehanenin içini resmeden bir minyatür de, hayali bir kahvehane tasviri sunmaktadır.[28] Hatta bu minyatür, Peçevî'nin kahvehaneye ilişkin anlatısının resmedilmiş hali gibidir. Ancak her iki görsel kaynak da geleneksel büyük kahvehanelerin iç mekânsal örgütlenmesi hakkında önemli ipuçları sunmaktadır. 19. yüzyıl öncesine ait kahvehanelerden günümüze herhangi bir mimari yapı kalmadığından, kahvehanelerin planlarını çıkarmak pek mümkün gözükmemektedir. Ancak 19. yüzyılın sonlarına ve 20. yüzyılın başlarına ait kahvehane fotoğrafları ve Ali Rıza Bey'in çizimleri bu dönemdeki kahvehanelerin mimari planlarını ortaya çıkarmaya imkân tanımaktadır.[29]

Kahvehanelerle ilgili bilgiler ihtiva eden mevcut kaynaklar, kendi içlerinde sıkıntılar barındırmaktadırlar. Kroniklerin monolitik bakış açısı, arşiv belgelerinin normatif betimlemeleri, seyahatname ve görsel malzemelerin egzotik unsurları çok fazla ön plana çıkarması gibi pek çok soruna rağmen; bu belgelerin çapraz ve detaylı incelenmesi sonucunda, kahvehanele-

rin geçmişi hakkında kayda değer bilgilere ulaşılabilmektedir. Tarihçilerin ve araştırmacıların bu birincil kaynaklar üzerinden çalışmaları, belki de bir müddet sonra, Akif'in Berlin kahvehaneleri için söylediği mısraların, Osmanlı kahvehaneleri için de söylenebileceğini gösterecektir:

> *Bu, kahve... Öyle mi? Lakin hakikaten hayret! Feza içinde feza...*
> *Bir harim-i nuranur.*[30]

Yukarıda da özetlenmeye çalışıldığı üzere, Osmanlı kahvehaneleriyle ilgili çalışmalar henüz yenidir. Popüler ve akademik olmak üzere ikiye ayırdığımız literatürde; genel olarak kahve tartışması, kahve içmenin yasaklanması ve kahvehanelerin kapatılması, iktidarın kahve üzerindeki kontrolü, kahvehane etrafında teşekkül eden edebi kamu, kahvehane sosyalliği ve kahvehane kamusallığı gibi mevzuların işlendiği görülmektedir. Bu konu başlıkları, kahvehanelerle ilgili en göze çarpan ve kaynakların doğrudan yönlendirdiği konuların ötesine geçmemektedir. Fakat yakın dönemde hazırlanan doktora ve yüksek lisans tez çalışmalarında, kahvehaneyle ilgili konular derinleştirilmekte; gerek arşiv malzemelerinin kullanılması, gerekse sosyal bilimlerin güncel tartışmaları bağlamında kahvehanelerin geçmişi ortaya çıkarılmaya çalışılmaktadır.

Makaleler: Kahvehane Kamusallığı

Elinizdeki bu çalışma, son yıllarda kahvehane üzerine çalışmalarıyla dikkat çeken beş akademisyenin yakın zamanda sonuçlanmış olan araştırmalarını bir araya getirmeyi amaçlamaktadır. Bu makalelerin en önemli ortak yanı "kamusal alan" kavramsallaştırmasının bir çeşit kritiği ve sosyallik boyutu itibariyle kahvehane kamusallığını anlama çabasıdır. Bu derlemede bir şehir mekânı olarak kahvehanenin diğer kamusal mekânlar ve evle ilişkisi, bu mekânın ürettiği kamusallık ve toplumsallık biçimleri, iktidarın bu mekân üzerindeki kontrol çabası, esnaflaşan yeniçerilerin bu mekâna dahli ve bu mekânın kamuoyu ile ilişkisi ile ilgili konular incelenmektedir.

Osmanlı mimarlık ve şehir tarihçisi Selma Özkoçak makalesinde, Habermascı anlamıyla 'kamusal alan' kavramını analitik bir araç olarak kul-

lanarak İstanbul kahvehanelerini erken modern döneminin koşulları içine yerleştirmektedir. Çalışmasında, kahvehanelerin gelişiminin daha geniş ölçekli gelişmelerle, örneğin 16. yüzyılda ve sonrasında şehirleşmedeki artış, beraberindeki şehre göç ve bunun bir sonucu olarak gelişen kamusal sosyalleşmedeki yükseliş ve bütün bunların da özel alanın ve daha çok ev yaşamına ait geleneksel konukseverlik yapısının dönüşümüyle ilişkilendirilmesinin önemini vurgulamaktadır. İstanbul kahvehanelerine bu ölçekte bakarak kahvehanelerle evleri ve eve (mahrem olana) ait kamusal mekânları mahalle ölçeğinde karşılaştırmalı olarak incelemektedir.

Yaşar makalesinde, kahvehanelerin, Osmanlı İstanbul'una girişi esnasında ve sonrasında devlet erkânı ve ulema arasındaki kötü şöhretini incelemekte ve siyasi iktidarın kahvehane kamusallığı üzerindeki kontrolünü irdelemektedir. Çalışmasında 16. yüzyılın ikinci yarısındaki ekonomik, toplumsal ve siyasi krizler algısının kahvehaneleri iktidarın gözünde toplumsal çözülme ve ahlaki yozlaşmanın bir metaforu kıldığını iddia etmektedir. Sözlü kültürün egemen olduğu mezkûr dönemde, kahvehanelerin ev sahipliği yaptığı "devlet sohbeti"nin, diğer bir ifadeyle söylentinin, siyasi otorite tarafından tehdit olarak algılandığını ve otoritenin ilk zamanlarda bu mekânları külliyen kapatma yoluna giderken, 17. yüzyılın ikinci yarısından itibaren "*ibreten lil-gayr*" [başkalarına örnek olması] bağlamında birkaçını kapatma yoluna gittiğini dile getirmektedir.

Osmanlı kahvehanelerinin kamusallık ve toplumsallık boyutunu sosyoloji perspektifinden incelediği çalışmasında Kömeçoğlu, kahvehaneleri Sennett'ın "aktör olarak insan" kavramsallaştırması ve kamusal alanı bir sosyallik formu olarak okuması üzerinden irdelemekte ve bu mekânda gerçekleşen meddah, karagöz, ortaoyunu, âşık gösterileri gibi toplumsal performansları mekânsal ve eleştirel kamusallığın öğeleri olarak sunmaktadır. Sonuçta, Osmanlı kahvehanelerinin, çelişkili toplumsal pratikler içeren edebi, siyasi, tiyatrovari, hicivli, dinsel, hazcı alternatif düzenlemeler yaratan mekânlar olduğunu ortaya koymaktadır.

Çaksu çalışmasında, kaldırıldıkları 1826 yılına kadar, Osmanlı siyasetine belirgin biçimde yön veren yeniçerilerin kahvehanelerle ilişkilerini incelemektedir. Esnaflaşan yeniçerilerin kahvehane işletmesine dahlini ir-

delediği makalesinde Çaksu, yeniçeri kahvehanesinin kahve ve tütün içilecek bir yer olmasının yanı sıra bir edebiyat salonu, isyancı karargâhı, karakol, tekke, iş bürosu ve mafya kulübü gibi işlediğini örneklerle ortaya koymaktadır.

Son olarak ise 19. yüzyıl Osmanlı'sında kamuoyunu irdelediği makalesinde Kırlı, 1840-1845 yılları arasındaki döneme ait "havadis jurnalleri" adını taşıyan bir dizi belge üzerinden, mezkur dönemde sıradan İstanbul insanının kahvede, sokakta, çarşı ve pazarda ve hatta evlerinde yaptıkları sohbet ve dedikoduları incelemektedir. Kahvehanelerde hayat bulan "söylenti"nin gücünü vurgulayan Kırlı; devletin, siyasi dedikodu yapanları cezalandırma amacı gütmeden kanaatleri kayıt altına aldırarak sözlü olanı yazıya, anonim olanı kaynağı belli olana, soyutu somuta dönüştürdüğünü ve bu durumun da 19. yüzyıl Osmanlı Devletinin başvurmak zorunda kaldığı bir kamuoyunu teşkil ettiğini dile getirmektedir.

Selma Akyazıcı Özkoçak*

KAMUSAL ALANIN ÜRETİM SÜRECİNDE ERKEN MODERN İSTANBUL KAHVEHANELERİ**

1990'lardan beri, kahvehane veya benzer sosyal ve kültürel şehir kurumları üzerine yapılan çalışmalar, kamusal-özel hayata ve yapılarına yönelik üretilen yeni fikir ve kavramların etkisi altında kalmaya başlamıştır. Özellikle Jürgen Habermas'ın kavramsallaştırdığı 'kamusal alan', birçok araştırmacı-tarihçi ve teorisyenin kullanım alanına girmiş ve farklı duruşlarla ele alınarak yeni tartışmaların doğmasına olanak sağlamıştır.[1] Habermas'ın kamusal alanı öncelikle tek tek insanların devlet ve diğer politik otoritelerle karşı karşıya geldiği bir alandır. Bu noktada Habermas tarif ettiği kamusal alanın yeni kültürel kurumlarından, kahvehaneler ve salonlardan söz eder ve bu kurumları 17. yüzyıl Avrupa'sı ve Büyük Britanya'sında değerlendirir. Habermas'ın tasarımına göre, kahvehaneler önce yazınsal eleştirilerin ve zaman içinde de politik karşı çıkışların üretildiği mekânlara dönüşürler ve buna paralel olarak da 'politik kamusal alan'ın 18. yüzyıl koşulları içinde ortaya çıkışında önemli roller üstlenirler. Bu tasarımda, 'yazınsal/kültürel kamusal alan' politik olandan özenle ayrılır ve birincisinin, yaşanan toplumsal ve tarihsel sürecin bir sonucu olarak veya bu sürecin içinde, ikincisi için bir antrenman alanı olduğu önemle vurgulanır. Ben bu makalede, Habermascı anlamıyla 'kamusal alan' kavramını analitik bir araç olarak kullanarak, İstanbul kahvehanelerini erken modern safhasında incelemek ve döneminin koşulları içine yerleştirmek istiyorum. Ve bunu yaparken de, bu

* Dr., Boğaziçi Üniversitesi eski öğretim üyesi.

** Bu makalenin daha erken versiyonu için, bkz. 'Coffeehouses: The evolution of public space in early modern Istanbul', the 57th Annual Meeting of the Society of Architectural Historians, Providence, Rhode Island, USA, April 14-17, 2004, 'Rethinking the Public: Public Spaces and Public Spheres'. Bir diğer versiyonu için, bkz. 'Coffeehouses: The emergence of a public sphere in early modern Istanbul', 'The Beirut Conference on Public Spheres', Beirut, Lebanon, October 22-24, 2004. Ayrıca bkz. 'Coffeehouses: Rethinking the Public and Private in Early Modern Istanbul', *Journal of Urban History*, September 2007, 965-986.

kavramın erken modern Avrupa sınırları dışında kalan coğrafi bölgelerdeki toplumsal yapılar için kullanılabilirliği üzerine geliştirilen katı tartışmalardan ayrı bir yerde durmak istiyorum.[2] Burada amacım, İstanbul kahvehanelerini aynı dönemin diğer kahvehaneleri veya benzer şehir kurumlarıyla karşılaştırılabilir yapan ortak karakteristikleri ve dinamikleri öne çıkartmak olacak. Temel sorum şu: Erken modern dünyadaki diğer birçok benzerleri gibi, İstanbul kahvehaneleri de öncelikle insanların bazı ortak/toplu sosyal ve kültürel deneyimlerini ürettikleri bir kamusal mekân mıydı ve eğer öyle ise, bu kamusal mekân Habermascı yazınsal/kültürel ve daha sonra da politik kamusal alanın ortaya çıkmasına ne kadar hizmet edebildi?[3]

İstanbul kahvehanelerinin tarihsel gelişimi birçok araştırmacının dikkatini çekmeye başlamıştır. Ancak bu çalışmalar, her biri kendi içinde önemli olmakla beraber, daha çok iki nokta üzerinde yoğunlaşır: Birincisi, 16. yüzyıl ortalarında İstanbul'da ilk ortaya çıkışında, devletin ve beraberinde Osmanlı ulemasının kahvehanelere karşı aldığı tavır. İkincisi, 19. yüzyılda, devletin kahvehanelere gelen tek tek kişilerin konuştukları ve yaptıklarına ilişkin bilgilenme ve böylece oluşturabilecekleri kamuoyunu ele geçirme veya kontrol altına alma yolunda ürettiği mekanizmalar.[4] Dolayısıyla, kahvehanelerin bir şehir kurumu olarak hangi toplumsal koşullar içinde ortaya çıktığı ve Osmanlı toplumunda uzun vadede nasıl bir dönüşüme uğradığı meselesine bütünsel ve esaslı bir yaklaşım hâlâ üretilmeyi bekliyor. Böyle bir çalışmada, kahvehanelerin gelişiminin daha geniş ölçekli gelişmelerle, örneğin 16. yüzyılda ve sonrasında şehirleşmedeki artış, beraberindeki şehre göç ve bunun bir sonucu olarak gelişen kamusal sosyalleşmedeki yükseliş ve bütün bunların da özel alanın ve daha çok ev yaşamına ait geleneksel konukseverlik yapısının dönüşümüyle ilişkilendirilmesi önem kazanır.[5] İstanbul kahvehanelerine bu ölçekte bakarak soru sormaya başlayabiliriz: Bu kahvehaneler kimler tarafından, kimler için ve ne amaçla açıldı? Bunlar daha önceki kamusal mekânlardan, örneğin bozahane ve meyhanelerden hangi noktalarda kesin ayrılıyorlardı? Ve bu mekânlarda üretilen sözlü diyalogların veya sosyal paylaşımların içeriği bozahane ve meyhanelerde oluşturulanlardan ne derece farklılık gösteriyordu? Bu konulara önümüzdeki sayfalarda değineceğim. Ancak, buradaki asıl hedefim kahvehane-

lerle evleri ve eve (mahrem olana) ait kamusal mekânları mahalle ölçeğinde karşılaştırmalı incelemek olacak. Bu nedenle de daha çok mahalle kahvehaneleri üzerinde duracağım. Ardından da, bir şehir kurumu olarak kahvehanelerde üretilen sosyal ortamın, bazı Osmanlı kroniklerinin kaygılandığı gibi, geleneksel konukseverliğin sağladığı sosyal ortamın yerini alıp alamadığına bakacağım.

Alternatif Bir Kamusal Mekân Oluşturmak

17. yüzyıl Avrupa'sında bir Türk içeceği olarak tanınmaya başlayacak olan kahve İstanbul iskelelerine 1543 gibi bir tarihte ulaşır.[6] Azımsanmayacak bir süre sonra, 1554'de, biri Şamlı diğeri Halepli iki tüccar şehirde ilk kahvehaneleri açarlar.[7] Diğerleri bunları takip eder, ancak bu yeni kurumun şehrin bir parçası haline gelmesi çok daha uzun bir zaman alacaktır. Hiç kuşkusuz, diğer birçok yerde olduğu gibi, İstanbul'da da ilk kahvehane kurucularının tüccar olması bir rastlantı değildi.[8] Bu insanlara şehre getirdikleri bu yeni içeceğin tüketilmesi için neden yepyeni bir mekân oluşturma gereği duyduklarını soramayacağız. Ama belli ki, kahve ticareti o yıllarda iyi kâr getiriyordu ve bunun için şehirde ayrı bir mekân açmak kahve tüketimini daha da artıracaktı.[9] Fakat burada tartışmaya açık olan bir taraf var ki o da şu; bu tüccarların 16. yüzyılın sonuna doğru, Avrupa'daki benzerlerinden yaklaşık yüzyıl önce, İstanbul'da kamusal yaşam dünyasını dönüştürmeye başlıyor olmaları.

Kahvehanelerin açılmasından çok önce, İstanbul'da insanların bir araya gelerek sohbet edebileceği, vakit geçirebileceği, bir şeyler yiyip içebileceği kamusal mekânlar vardı. Gündelik yaşam rutini içinde her gün uğranılan bakkal, kasap veya manavları saymazsak, en önemli bir araya gelme mekânları bozahaneler ve meyhanelerdi.[10] Kahvehanelerin açılışı bunlara alternatif bir mekânın oluşturulması demekti, belki de bu nedenle kahvehaneler çoğu zaman şehirde daha önceden var olan ticari yapılarla ilişkilendirilerek gündeme gelmiştir.[11] Tabii burada benzer hizmetler sunan şehir hamamlarından ve berber dükkânlarından da söz etmek gerekiyor. Bu ticari yapıların toplu kullanımları arasında o yıllarda kesin ayrımlar yoktu, gerektiğinde biri diğerinin yerini kolaylıkla alabiliyordu. Örneğin, kahvehane-

ler şehirde kapatıldığı zaman, sahipleri bunları berber dükkânına çevirip bir köşesine kahve pişirebilecekleri ocak ekleyerek işlerine devam edebiliyorlardı. Şehirdeki birçok hamam da müşterilerine kahve servisi yapabilecekleri donanımlara çok kısa zamanda sahip olmuştu. Ancak bu kamusal mekânlar, erken modern dünyadaki birçok yerde olduğu gibi, İstanbul'da da daha çok yasalara aykırı, asayişi bozan olaylarla gündeme geliyorlardı.[12] 1579'da kayıtlara geçen berber dükkânları ile ilgili olana bakalım: Burada, berberlerin dükkânlarının arka bölmelerini ve üst odalarını uygunsuz kullandıkları, bu mekânlarda *'fenalık yaptıkları'* tespit ediliyor ve bunun hemen arkasından dükkânlarının yıktırılması emrediliyor.[13] İlginç olan şu ki; bu tür vakaların çoğunda bu kamusal mekânların şehrin içinde bulunduğu yere dikkat çekilmesi.

Konunun Başladığı Yer

İstanbul'da ilk kahvehanelerin açıldığı bölge olan Tahtakale aslında uluslararası ve yerel ticaretin odaklandığı bir yerdi.[14] Dışarıdan gelen hemen hemen herşey bu bölgeden şehre giriş yapıyordu ki, kahve de bunlardan biriydi. Ticaretin ve buna bağlı olarak erkek nüfusun yoğunlaştığı bu bölgeyi İstanbul'a gelen ilk kahve tüccarlarının seçmesi tabii ki bir rastlantı değildi. 1600'lere kadar ve daha sonra da artan bir ivmeyle, öncelikle bu bölgede ve şehirdeki ticaretin yoğunlaştığı diğer yerlerde bir sürü yeni kahvehane açılmaya başladı.[15] Daha spesifik bir örneğe bakarsak: Cerrah Mehmed Paşa'nın Tahtakale'de, iki tarafı iki ayrı hanla ve bir tarafı vakfın bir mülküyle komşu, cadde üzerinde bir arsada yapılmış bir bozahanesi vardı. Vakfiyesinden öğrendiğimize göre, bu bozahane 1604'ten önce bir tarihte yanmış ve yerine iki tane (*iki bab*) kahvehane yapılmıştı.[16] Vakıf mütevellisinin eski bozahaneyi tamir ettirmek yerine, böyle bir değişikliğe gitmesinden o yıllarda kahvehanelerin bozahanelerden daha popüler olduğu sonucunu çıkartabiliriz.[17] Başka bir örneği ele alalım: 1624'te, Süleyman Ağa'nın mütevellisi Bit Pazarı'nda, bir tarafı Kebeciler Hanı ve diğer tarafı Yorgancılar Hanı ile komşu, cadde üzerinde bir arsada bir kahvehane ve üzerinde de yirmi yedi tane birbirinden bağımsız olarak kullanılabilen (*mücerred*) oda inşa ettirir.[18] 1627'de, aynı vakfın mütevellisi yine Bit Pazarı'nda bir ah-

şap kahvehane inşa etmek ister ve bunun öncesinde arsaya genel keşif için teknik ekip gönderilir. Bu ikinci örnekten ayrıca, yeni yapılacak olan kahvehanenin arsasında daha önceden bir grup dükkân olduğunu, bu dükkânların bir yangında kullanılamayacak duruma geldiğini ve vakfın bu nedenle buradan uzun bir süredir gelir elde edemediğini öğreniyoruz.[19]

1779'dan az önce bir tarihte vefat eden gayrimüslim bir kahve tüccarının terekesinden daha gündelik yaşama yönelik bilgiler de çıkartmak mümkün. Bu kahve tüccarının, Haliç üzerindeki ticari bölgenin diğer ayağı olan Unkapanı'nda bir kahveci dükkânı, bir tütüncü dükkânı ve bir değirmeni varmış.[20] Kendisi Unkapanı'ndaki bu değirmende kalıyormuş ve bu arada da bu değirmenin alt katında bulunan kahveci dükkânında tütün ve kahve ticareti ile uğraşıyormuş. Şüphesiz, işiyle özel yaşamını bu kadar iç içe geçirerek yaşayan kahve tüccarımız erken modern dünyada yalnız değildi. İstanbul'da, özellikle ticari bölgelerde böyle yaşayan pekçok tüccar, esnaf veya çeşitli işlerde çalışan bekâr ve evli erkek vardı.[21] Ve bunlardan evli olanların çoğu, bizim kahve tüccarı da dahil olmak üzere, eşlerini ve çocuklarını memleketlerinde bırakarak şehre gelmişlerdi.[22] Kısacası, kahvehanelerin daha çok şehrin ticari/erkeğe ait bölgelerinde yoğunlaştığını ve bu bölgelerde çalışan ve/veya ikamet eden erkek nüfusun ihtiyaçlarına yönelik olarak geliştiğini vurgulamak istiyorum. Şimdi, öncelikle yakın çevresinde ailesi ile birlikte ikamet edenlere hizmet veren mahalle kahvehaneleri üzerinde durmak istiyorum.

Kamusal Mekân

Bir mahallede en temel kamusal mekânlar arasında sırasıyla cami, hamam, bir-iki bakkal, manav ve fırından oluşan yerel çarşı ve sokağı sayabiliriz. Mahalle sakinleri bu şehir mekânlarına o yıllarda sadece rutin ihtiyaçlarını karşılamak için değil, aynı zamanda bir araya gelmek, yaşadığı yakın çevreden haberdar olmak veya haberdar etmek için gelir, böylelikle mahalle bağlarını kuvvetlendirmeye çalışırdı.[23] Kahvehanelerin halihazırda gelişmiş olan bu yapı gruplarına eklemlenmesi kaçınılmazdı.[24] Zaten, birçokları bulunduğu yere yakın olan cami, hamam gibi binalara vakıf yoluyla finansal açıdan daha baştan bağlanmışlardı. Örneğin 1588 tarihli bir belgeden, Gedik

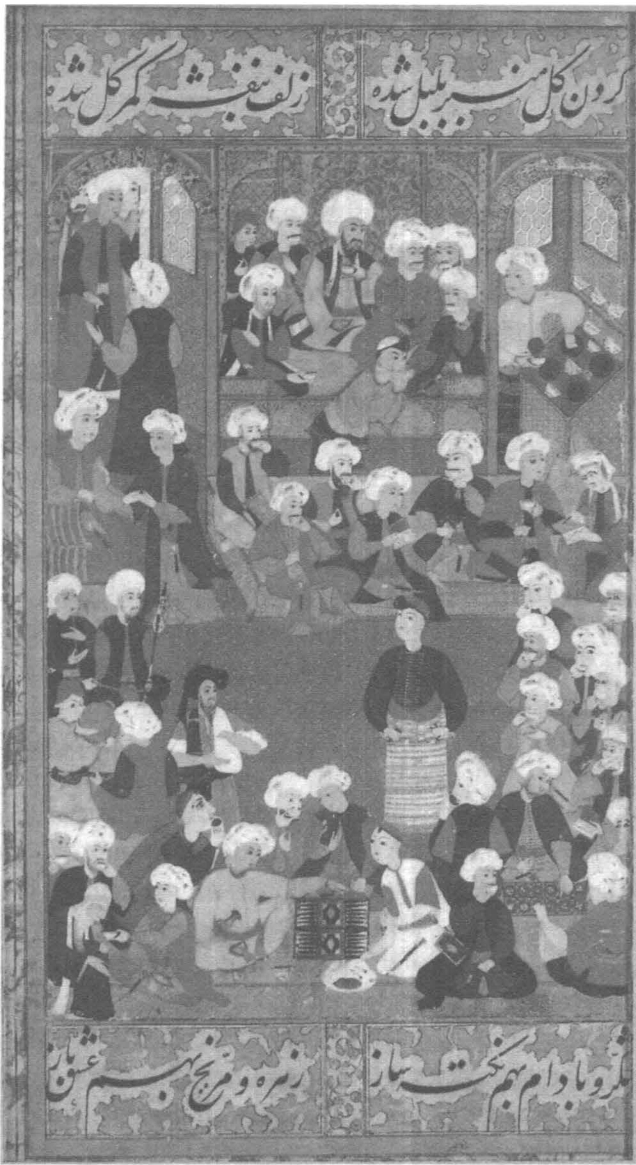
Ahmed Paşa vakfının mütevellisinin vakfa gelir sağlamak amacıyla Gedik Ahmed Paşa Mahallesinde, mahalle camii ve hamamına yakın bir yerde bir kahvehane yaptırdığını öğreniyoruz.[25] 1596 tarihli başka bir belge de, Cebeci Hasan Beğ'in Fatih Camiine yakın bir yerde bir kahvehane ve yedi kiralık odadan oluşan bir kompleks yaptırıp vakfettiğini bize bildirir. Bu belgede, bu yapı grubunun cadde üzerinde ve etrafı boş olan bir arsada yapıldığı ve hiçbir özel mülke (eve) de komşu olmadığı ayrıca belirtilir.[26]

Caminin, hamamın, çarşının ve toplu ikamet edilen odaların bulunduğu bu mahalle merkezlerinin ayrılmaz parçalarından biri de bozahanelerdir. Meyhaneler ise daha çok nüfusun seyrek olduğu, genelde ikamet edilen yerlerin dışında ve çoğunlukla da sur dışı alanlarda yer alır. Çünkü sur içinde ve en önemlisi de mahalle aralarında meyhane yaptırılması yasaktı ve yapılmış olanlar sürekli çevrede oturanların şikâyetleri doğrultusunda kapatılma veya yıkım kararlarına maruz kalıyorlardı.[27] 1579'da kayıtlara geçen birine bakalım: Kumkapı'da oturan bir grup gayrimüslimin evlerinin zemin katlarını meyhanelere dönüştürdükleri haber alınıyor ve bu kişilere meyhaneleri kapatıp evlerini de Müslüman komşularına satmaları emrediliyor.[28] Müslüman ile Müslüman olmayan mahalle sakinleri arasında kolaylıkla bir ihtilaf doğurabilecek bu tür bir zorlama belki de meyhane sözkonusu olduğundan örtbas edilebiliyordu. Daha masum görünen bir başka örnek de 1612 tarihli mahkeme kayıtlarından çıkıyor: Ali Paşa Mahallesinde bir gayrimüslim evine yakın bir mesafede bir meyhane açar. Müslüman komşular bundan rahatsız olur ve bunun için mahkemeye giderek mahallelerinde meyhane istemediklerini belirtirler.[29] Meyhanelerin genellikle gayrimüslimlerin yoğunlaştıkları yer olarak bilinen Galata'da bile hoş görülmediği durumlar olduğunu biliyoruz. Hemen yakınında bir caminin olması veya yaptırılması veya meyhanenin çevresinde Müslüman sakinlerin sayıca artması (ya da artıyor gösterilmesi) kapatılmaları için en çok kullanılan gerekçelerdendi.[30] Tabii böyle bir sınırlama kahvehaneler için söz konusu bile değildi. 1794 tarihli bir mahkeme kaydı, biraz uç bir örnek de olsa, bu durumu bize açıkça gösterir. Bu kayda göre; Unkapanı'nda Kapan-ı Dakik Camii altında bulunan dükkân, 1793 tarihinde sahibinin ölümüne kadar, kahvehane olarak işletiliyormuş ve anlaşılan bu üstüstelikten bir sorun da çıkmamış.[31]

Ancak kahvehaneler de meyhanelerden daha sivil ve daha ölçülü mekânlar gibi görünse de, varlıkları yakınında oturanlar tarafından her zaman hoş karşılanmıyordu. Örneğin 1595 yılında, bir grup mahalle sakininin imamı da yanlarına alarak mahallelerindeki kahvehaneyi zorla kapatmaya çalıştığını ve daha sonra bu durumun mahkemeye intikal ettiğini öğreniyoruz.[32] 1627'deki başka bir kayıttan da, aynı mahallede bir vakıf mütevellisinin geniş bir odayı kahvehaneye dönüştürdüğü ve vakfa gelir sağlamak için de kiraya verdiğini farkediyoruz. Bu kayda göre; mahalleli bu defa imam, müezzin ve bir grup sipahi ile beraber mahkemeye gitmiş ve kadıdan konu mahalline gidilip soruşturma yapılmasını istemiş. En sonunda, soruşturma ekibi kahvehanenin mahalle çarşısında bulunduğunu ve hiçbir özel mülke sınırı olmadığını tespit etmiş, böylece kahvehane yıkılmaktan veya kapatılmaktan kurtulmuş.[33] O yıllar için çok da olağandışı sayılamayacak bu olaylarda benim dikkat çekmek istediğim nokta insanların ikamet ettikleri mahallede bulunan kahvehaneye karşı aldıkları tavırdır: Bu insanlar mahallelerinde bu tür kamusal mekânları gerçekte neden istemiyorlardı? Dertleri sadece ev yaşamlarına ait mahremiyetlerini mi korumaktı? Yoksa, aslında çok da derinlemesine fikir sahibi olmadıkları kamusal yaşama yönelik kaygıları mı vardı? Veya bazı grup ve çevrelerce mi kaygılandırılıyorlardı?

Kamusal Alan

Aslında kahvehaneleri itibarlı ve saygın insanların bulunmaması gereken bir mahal olarak etiketleyen öncelikle devlet otoriteleriydi. Kadınların bu konuda sözü bile edilmiyordu. Kahvehaneler şehirde her türlü asayişi bozan olayları ve cinsel ahlaksızlıkları tetikleyen veya barındıran yerler olarak kabul ediliyorlardı. Tabii, az önce gösterdiğimiz olaylardan da anlaşılabileceği gibi, bu tür ilişkilendirmeler kahvehanelerin kapatılması veya baskı altında tutulmaları için en geçerli gerekçelerdendi. Şimdi, otoritelerin gerçekten kaygılandıkları noktalara bir bakalım. Daha en başında, bir kahvehane diyalogunun şekil ve konu itibarıyla bir meyhanedeki diyalogdan farklı olabileceği aşikârdı. Örneğin kahvehane ve meyhane konulu iki resmi inceleyelim (Resim 1 ve Resim 2): Biri aklı başında, ölçülü, erkeğe ait, diğeri karşı cinslerin paylaştığı (farklı düzlemde veya temsili olsa da) eğlen-



Resim 1. 16. yüzyıl İstanbul'unda bir kahvehane

Kaynak: M. And, Osmanlı Tasvir Sanatları: I. Minyatür (İstanbul, 2002), 383.

ce ve alkolle bütünleşmiş. Birinci resimde, tamamen kadından ayrı bir erkek sosyalleşmesine tanık oluyoruz.[34] İkinci resimde, meyhane sarhoş erkeklerin mekânı olarak öne çıkıyor.[35] Burada meyhanede eğlenen bir mirasyedi konu ediliyor. (Bu resimde meyhane iç mekânının büyük şarap fıçılarıyla temsil edildiğini fark ediyoruz.) Şimdi başka bir resimle karşılaştıralım. (Resim 3) Burada ise, erkekli kadınlı ve şarap ile samimileşen daha mahrem bir meclis resmediliyor.[36]

Tekrar ilk resme geri dönersek (Resim 1), bu belli ki kamusal alanı o yıllarda tasavvur edildiği biçimiyle temsil ediyor. Burada ressam bir tiyatro sahnesi gibi düşündüğü mekânı her birine farklı roller verdiği bölümlere ayırır.[37] Farklı gruplar birbirleriyle diyalog içindedir ama aynı zamanda ait olduğu grubun dışına çıkmazlar. Örneğin, başlarındaki sarıklarıyla tanınan en itibarlı olanlar ortada ve üstte bulunan yükseltilmiş sedir köşesine oturtulmuştur. Kahveci ocağın kenarında kahveleri pişirirken, kadın kıyafetleri içinde dans eden köçekler iç mekânın boş kalan orta yerinde gösterilerini yaparlar. Kendi içinde küçük gruplara ayrılmış kişilerden bazıları ciddi tartışmalara dalmış belki de önemli politik olaylar üzerinde tartışmaktadır, bazıları ise edebi eserler üzerinde en ağır eleştirilerini üretmektedirler. Bu arada başka bir köşede yazılı metinlerden sesli olarak okunanları veya hemen yakınındaki sözlü tartışmaları dinleyerek aydınlanan insanları fark ediyoruz.[38] Elbette ki bu sadece bir resim ve ressam bu resme kahvehanelerle ilgili daha çok kendi kişisel düşüncelerini ve deneyimlerini aktarmıştır.[39] Fakat burada dikkat çekmek istediğim nokta bu resmin ürettiği senaryonun dönemin birçok kroniklerinin anlattıkları ile neredeyse birebir örtüşmesidir.

Kahvehaneler halkı kışkırtan dedikoduların üretildiği, memnuniyetsizliklerin biçimlendiği, dile getirildiği ve/veya yönlendirildiği bir yer olarak tasavvur edilmeye başlamıştı. İşte tam da bu potansiyelden devlet çekiniyor olmalıydı. Tabii bu konuda ulemadan devlete akıl hocalığı yapanların katkısını da ihmal etmemek gerekiyor, özellikle kritik dönemlerde bu tür kışkırtmalar daha da etkili olmalıydılar.[40] Böylece 17. yüzyılın ilk yarısı boyunca kahvehanelerin toplu kapatılma yolu ile kontrol altına alınmaya çalışıldığını görüyoruz.[41] Fakat hemen belirtelim; bu yıllarda tüm yasak veya kapatılmalara rağmen kahvehaneler yaptırılmaya veya açılmaya devam ediyordu.

İstanbul kahvehanelerinde yaratılmaya çalışılan bu edebi/kültürel ve/veya politik kamusal alan bir noktada, Habermas'ın 17. ve 18. yüzyıllar Avrupa ortamı için kurguladığı gibi, var olan rejim içinde eleştiri ortamının doğmasını sağlayabilirdi. Şimdi bu ortamın üretilmesine yardımcı olan İstanbul kahvehanelerinin aynı dönemin Büyük Britanya, Fransız ve Alman toplumlarındakilerle ortak, Habermas'ın çerçevelediği, bazı kurumsal ölçütleri ortaya çıkartmaya çalışacağım.[42] Birincisi, yaratılan bu ortama katılımda eşdeğer şans: Yukarıdaki kahvehane resminde gördüğümüz gibi, insanlar sosyal statülerine göre farklı yerlerde otursalar da aynı kahvehane mekânında bir araya gelebiliyorlardı (Resim I). Burada tartışılan veya konuşulan her konuya, aktif veya pasif olarak, dahil olabiliyorlardı.

İkincisi, İstanbul kahvehaneleri, Avrupa'daki çağdaşları gibi, insanlar arasındaki sözlü iletişim üzerine temellenen yeni kültürel grupların ortaya çıkmasında önemli roller üstleniyorlardı. Bu sürecin burada, Avrupa'daki gibi, eski bağlarından (devlet ve kilise) tamamen kurtularak geliştiğini söylemek biraz güç görünüyor. Ancak, her ne kadar erken modern İstanbul'da kahvehane cami ile sosyal ve fiziksel yakınlığını, en azından mahalle ölçeğinde korusa da, diğer birçok yerde olduğu gibi, camiye alternatif yerel bir platformdu. Artık insanların sosyalleşme mekânı cami değil kahvehane idi ve açıkçası bu durum birçok din adamını veya teorisyenini rahatsız ediyordu. Ebussuud Efendi, diğer birçokları gibi bu konudaki kişisel tutumunu açıkça belirtmekte gecikmemiş ve fetvasını vermişti.[43]

Ve üçüncüsü, kadınlar kahvehanelerin tamamen dışında bırakılmışlardı.[44] Erken modern İstanbul'da kahve kadınların gündelik yaşamına hamamla birlikte girmişti. Hamam kadına ait sosyal yaşamın üretildiği belki de tek kamusal mekândı; kadınlar bazen bütün günlerini orada kahve içerek, sohbet ederek geçirirdi. Erken modern dünyada, bir Müslüman kadını sokağa çıkabilmek için hamama gitmeyi en haklı gerekçelerden biri olarak kullanabilirdi. Ve bununla da belki de kendi özel yaşamının sınırlarını zorluyordu. 1599'da İstanbul'da olan Baron Wratislaw'ın tanık olduğu bir olay, biraz senaryolaştırılmış uç bir örnek de olsa, bize gündelik yaşam rutini içinde kahvehane hamam ilişkisine yönelik bazı ipuçları verir.[45] Burada kocasını hamama gideceğini söyleyerek aldatan evli (Müslüman) bir



Resim 2. 18. yüzyıl İstanbul'unda bir meyhane
Kaynak: M. And, Osmanlı Tasvir Sanatları: I. Minyatür (İstanbul, 2002), 382.

kadından söz ediliyor. Bu kadın Baron Wratislaw'ın o zaman kaldığı Çemberlitaş Hamamı'nın karşısındaki evde (Bu ev o yıllarda daha çok Avrupalı elçilerin misafir edildiği Elçi Han olmalıdır.) bir yeniçeri ile bir öğleden sonra eğlencesi için buluşur. Bu arada kadının kocası hamamın karşısında bulunan kahvehanede oturmaktadır. Ve bu kadın o sırada büyük bir olasılıkla erkeklerin girişi tarafında bulunan kahvehanede oturan kocası tarafından görülmeden dışarı çıkmayı başarır ve günün geri kalanını geçirmek üzere hamama geri döner.[46] 18. yüzyılda ise hamam, Lady Montagu'nün gözlemlediği gibi, kadınlar için bir kahvehane işlevini çoktan üstlenmişti.[47] Fakat öyle bile olsa, hamamda üretilen diyalogların içeriği hakkında bir fikrimiz olmadan bu kamusal mekânlarda kadınlara ait, erkek kahvehanelerinden bağımsız, bir kamusal alan üretildiğini düşünmek zor görünüyor.

Konaktan Kahvehaneye, Gizlilikten Aleni Olana Doğru

16. yüzyılın sonlarına doğru İstanbul hızlı bir şekilde büyümeye başlamıştı.[48] Şehre dışarıdan göç de artmıştı.[49] Bunun anlamı her geçen gün İstanbul'un şehir yaşamına daha fazla erkek nüfusun katılmasıydı.[50] Böylece şehir sosyal hayata ilişkin yeni yapılanmalara ihtiyaç duymaya başladı. Habermas'a göre, kamusal hayata ilişkin sosyal yaşamın kurumları öncelikle (ilk olarak) şehirde gelişmiştir ve bu kurumlarda da politik kamusal alan, ancak zaman içinde, özel alanın içinden doğmuştur.[51] Şimdi İstanbul kahvehanelerinin bu uzun süreçteki rollerine bakalım.

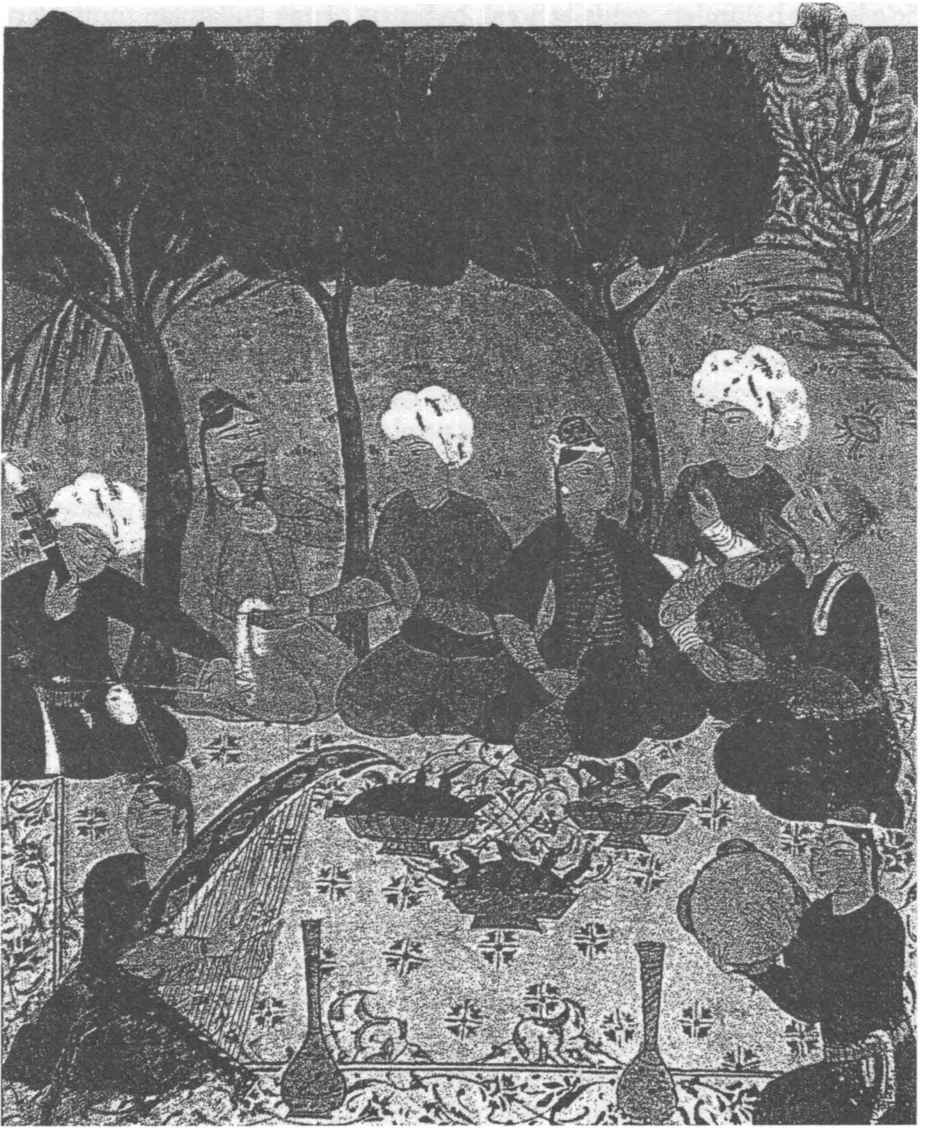
Erken modern Avrupa'nın diğer metropollerinde de görüldüğü gibi, 16. yüzyıl İstanbul'unda da toplum zengin, orta ve dar gelirli insanların yaşadığı mahalleler olarak bölünmemişti. O yıllarda İstanbul'da bir sarayın dış duvarına yaslanmış olarak oldukça özensiz yapılmış evlere rastlamak mümkündü. Veya mahalle çarşısında, toplu olarak kalınan bir dizi kiralık odanın hemen yanında saray gibi konaklar da bulunabiliyordu.[52] Bu durum dar gelirli kiracılarına yakın bir yerde kendisinin de oturacağı görkemli bir ev yaptıran Ferruh Kethüda için de geçerliydi.[53] Evini Balat'ta yine kendisinin yaptırdığı, mahalleye de daha sonra ismini verecek olan Ferruh Kethüda Camii'nin karşısında yaptırmış, ancak iki hamamı ve dolaylı çıkmaz sokak girişleri ile mahremiyetini de korumayı ihmal etmemiştir. İki katlı Ha-

liç'e bakan bölümleri, geniş bahçesi, bağımsız olarak kullanılan mutfakları ile Ferruh Kethüda anlaşılan statüsüne uygun bir evde yaşamaktaydı.[54] Tabii evin büyüklüğü ve mekân çeşitliliği sosyal işlevi konusunda da bize fikir veriyor.[55] Ferruh Kethüda böyle bir evde en seçkin konuklarını ağırlayabilir, özel sohbetler düzenleyebilir veya mahallesindeki kahvehanede farklı sosyal gruplardan gelen komşularıyla sosyalleşmeyi tercih edebilirdi.

Ancak o yıllarda İstanbul'da herkesin böyle bir seçeneği yoktu. İnsanların çoğu bir-iki odadan oluşan, bir fırını ve ahırı olan çok küçük evlerde yaşıyordu.[56] Evlerin bağımsız olarak kullanılabilen pişirme ve yıkanma mahalleri yoktu. Sadece çok odalı, avlulu veya bahçeli geniş evlerde pişirme, yıkanma veya misafir ağırlama gibi işler için kullanılan özelleştirilmiş mekânlar bulunuyordu. Bazı evlerde yaşayanlar en temel ihtiyaçları için kullandıkları mekânları bile komşularıyla paylaşmak zorunda idiler. Azımsanmayacak sayıda kişi toplu olarak ikamet edilen sıra halinde yan yana yapılmış kiralık odalarda/evlerde (höcerat) kalıyordu. Bu sıra-oda/ev tipinde genellikle şehre dışarıdan çalışmak için gelmiş bekâr erkekler veya şehirde bağımsız ev kirasını ödeyemeyen fakir aileler kalıyorlardı. Oldukça sınırlı fiziksel koşullarda yaşamaya çalışan bu insanların sosyalleşebileceği belki de tek kamusal mekân mahallelerindeki kahvehane idi.

Yukarıda tartıştığım gibi, varlıklı insanlara ise kahvehane sadece konukseverliklerini göstereceği veya yaşayacağı alternatif bir mekân sunuyordu. Fakat onlar için de kahvehanenin eve göre artıları olabiliyordu. Öncelikle kahvehane farklı misafirlerin eğlendirilebileceği tarafsız bir mahaldi, sohbet istenildiğinde sonlandırılabilir veya başka birinin davetsiz katılımıyla biçim değiştirebilirdi. Oysa benzer bir konukseverlik evde daha seçici ve planlı olmak zorundaydı. Önceden haber verilmeden bir eve misafir olarak gidilmesi hoş karşılanmayabilirdi. Farklı sosyal statülerden gelen insanların aynı mecliste toplanması da yakışık almazdı. Evde özel odalarda hazırlanıp, gümüş tepsilerde, işlemeli örtüler üzerinde ikram edilen kahvenin ve onunla bütünleşen sohbetin içeriği de kahvehanedekinden kuşkusuz daha farklı olacaktı.[57]

Kahvehanenin tercih edilmediği durumlarda, evlerde bu çeşit sohbet ve eğlence amaçlı toplantılar için özelleştirilmiş mekânlar var mıydı? Bir Os-

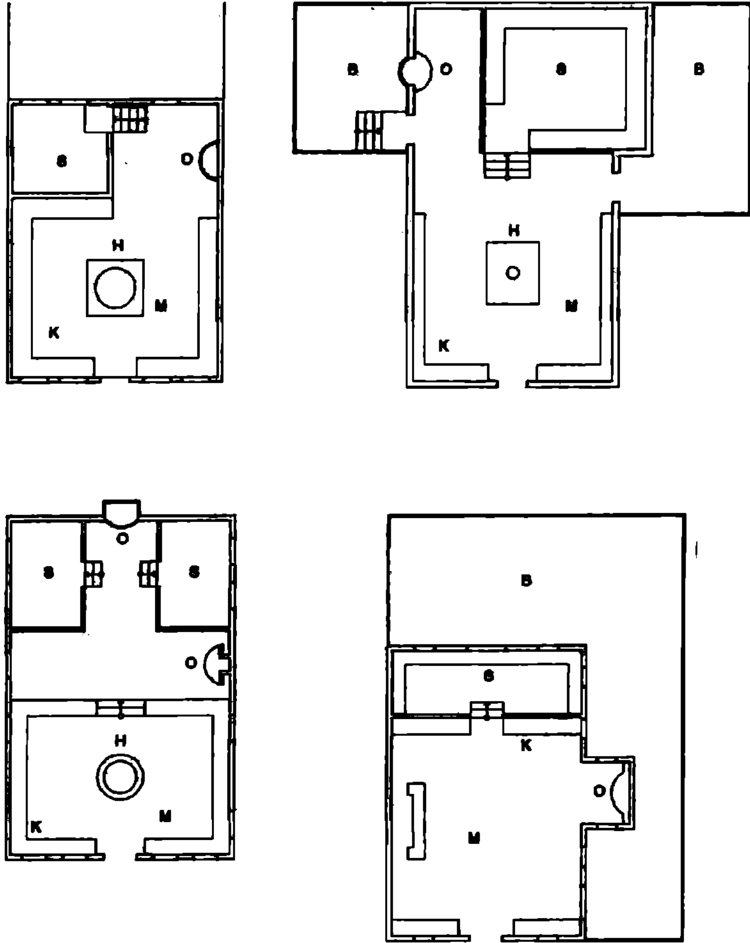


Resim 3. 18. yüzyıl İstanbul'unda bir piknik
Kaynak: M. And, Osmanlı Tasvir Sanatları: I. Minyatür (İstanbul, 2002), 380.

manlı dervişinin günlüğü bize 17. yüzyıl İstanbul'unun evlerinde tertiplenen toplantı çeşitliliği üzerine bilgiler verir.[58] Bu derviş sadece Ramazan boyunca düzenlenen helva sohbetleri, iftar yemekleri veya benzer toplantıların yapıldığı özel günlerin dışında çoğunlukla yemeklerini ailesiyle evde yer ve evde vakit geçirirmiş. Ayrıca kendi evinde çok sık yemek davetleri verir veya arkadaşlarının evine gidermiş. Yazarın anlattıklarından nasıl evlerde ve evin hangi bölümlerinde konuk edildiğine ilişkin ipuçları elde edebiliyoruz. Örneğin, kendi evi çok büyük gibi görünmese de bir selamlığı olduğunu öğreniyoruz. Bu selamlıkta bağlı bulunduğu tarikattan arkadaşlarını konuk ediyor, onlara akşam yemeğinden sonra şerbet ikram ediyormuş. Anlaşılan bu toplantılar bazen kitapların değiş tokuş edildiği veya sesli okunup tartışıldığı platformlara da dönüşebiliyormuş.[59] Burada belirtelim, bizim derviş herhangi bir kahvehaneye gittiğinden söz etmez. Günlüğünü yazdığı yıllarda kahvehaneler çoğunlukla kapatılmalara maruz kalıyorlardı.[60] Belki de kendini evinde veya arkadaşlarının mekânlarında daha güvende hissediyordu.

Osmanlı evinde selamlık erkeklere ait bir mekândır. Genellikle bir evde selamlığın bulunması o ev sahibinin varlıklı olduğunu gösterse de, hem küçük hem de büyük evlerde selamlığa rastlanır.[61] Küçük bir evde evin odalarından biri selamlık olarak kullanılırken, büyük bir evde selamlık için evden bağımsız bir bina yapılır. Bu özelleştirilmiş odanın evdeki konumu da evdeki kamusal ve mahrem alanlar arasındaki ilişkiyi anlamamız için ayrıca önemli. Selamlık genellikle evin ön tarafında, avlu varsa avlu kapısına yakın bir yerde bulunuyor; evin arka tarafı ise daha çok özel ve ev içi yaşama yönelik mahallere ayrılmış.[62] 1578 tarihli İstanbul vakıf tahrir defteri zemin katında iki odası, bir fırını ve su kuyusu, üst katında da üç odası olan avlulu bir ev kaydeder.[63] Bu evin diğer bölümlerinden bağımsız olarak inşa edilmiş bir selamlık bölümü vardır. Kayda göre ev sahibi, kullanmadığı için veya artı bir gelir sağlamak amacıyla, selamlık bölümünü kiraya vermiş. Tabii bu durumda aile dışından kişilerin ikamet ettiği selamlık bölümünün, her ne kadar evden ayrı bir yapı gibi kullanılsa da, evin mahremiyetini bir dereceye kadar tehdit ettiğini düşünebiliriz.[64]

Kahvehane evdeki erkek misafirlere kahve ikram edilen selamlık odasından çok da farklı değildi[65] (Resim 4 ve Resim 5). Birincisinin kamu-



Resim 4. Farklı tiplerde kahvehane planları

Kaynak: Buradaki şematik bilgisayar çizimleri (Bu çizimler için Mustafa Özkoçak'a teşekkür ederim.) Dr. Rıfat Osman'ın 1680 ile 1824 yılları arasında İstanbul, Edirne, Selanik, Manastır ve Seres gibi şehirlerde ziyaret ettiği 30 tane kahvehaneden oluşturduğu planlardan üretilmiştir. Bkz. İ. Numan, 'Eski İstanbul Kahvehanelerinin İçtimai Hayattaki Yeri ve Mimarisi Hakkında Bazı Mülahazalar, Kubbealtı Akademi Mecmuası, 10/2, (1981), 68.

Planlardaki mimari ve dekoratif ögeler: S. Baş Sedir O. Ocak H. Havuz M. Meydan K. Kerevet B. Bahçe

Not: Burada gösterilen mimari ve dekoratif ögeleri Resim 2 ile karşılaştırın.

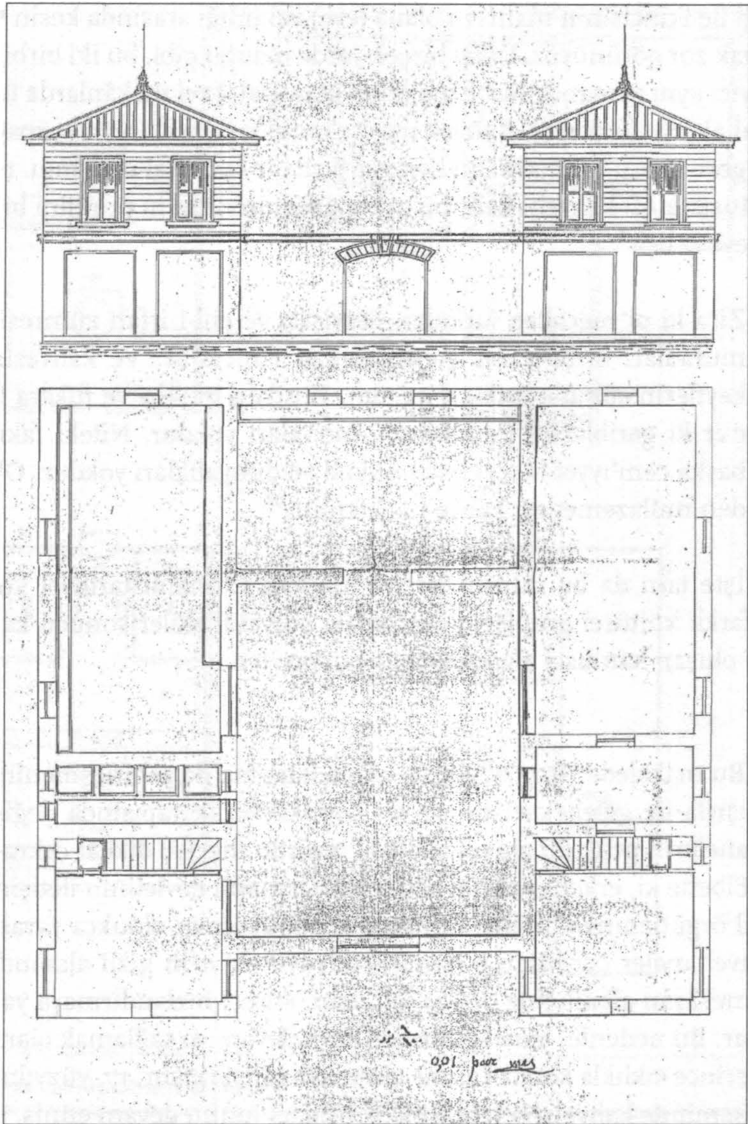
ya aitliği ile ikincisinin mahrem olana (eve) yakınlığı arasında kesin bir çizgi bulmak zor görünüyor. Fakat birçok yerde olduğu gibi, bu iki birbirini tamamlayıcı aynı zamanda birbirine rakip kamusal/özel mekânlarda üretilen kamusal alanlar farklıydı. Kahvehane, selamlıktan farklı olarak, sosyal statüsüne göre ayrım yapmaksızın herkese açık bir kamusal mekândı. 16. yüzyılda, Mustafa Ali kahvehanede bir araya gelen insanların profilini bize şöyle çizmeye çalışır:

> Zira ki ol mecalise varanlar, dervişan ve ehl-i irfan zümresidür ki muradları birbirlerini görüp sohbet etmekdür. Ve kahvesin içüp keyflerin sür'atle yetişdirmekdür. Bir dahi gureba ve fukara fırkasıdur ki gariblerün mesakin ve me'valan yokdur. Niteki fakirlerün başka cem'ıyyet idecekleyin nükud ve dünyalıkları yokdur. Ol cihetden mülazemetleri kahve-hanelerdür.[66]

İşte tam da bu durum, erken modern Osmanlı tarihsel koşulları içinde farklı kültürel grupların arasındaki sosyal ilişkiler sonucu kahvehanelerde oluşan kamusal alanın gerçek potansiyeli idi.

Sonuç

Bu makalede 16. yüzyılın sonunda İstanbul'da şehirleşmenin ve göçün artışıyla ile geleneksel ve eve ait konukseverlik yapısında değişim ve kahvehanelerin gelişimi arasındaki çok boyutlu ilişkiye dikkat çekmeye çalıştım. Elbette ki, erken modern dönemde Osmanlı devletinin iletişim ağları sosyal örgütlenmelerindeki değişim ve dönüşümler oldukça yavaştı. Ancak kahvehaneler özel alanın içinden büyüyerek, evin gizli alanından kamusal mekânın aleniliğine doğru, bu uzun süreci hızlandırmaya yardımcı olmuştur. Bu nedenle, temel görevi rejimin devamını sağlamak olan devlet otoritelerince sıklıkla kontrol altına alınmaya çalışılmıştır. 17. yüzyılın genel kriz döneminde kahvehanelere yönelik baskıcı tutum devam etmiş, otoriteler bu dönemde en çok da bekâr ve şehre dışarıdan göçenleri, yani en birinci kahvehane müdavimlerini suçlamışlardır.[67] 18. yüzyılda hâlâ, bir kahvehanede devleti eleştiren bir konuşmaya meydan verilmesi o kahvehanenin



Resim 5. Edirne'de bir kahvehanenin plan ve görünüşü

Kaynak: 1908 Tarihli Belge, Başbakanlık Arşivi, İstanbul, Y.MTV. 310/25. (Burada Başbakanlık Arşivinin izni ile basılmıştır.)
Not: Bu çizime eklenen belgeye göre; bu kahvehane Edirne yolu üzerinde Uzunköprü Köprüsüne yakın bir yerde yapılmıştır. Bu binada kahvehaneye ek olarak bir kervansaray, bir bakkal ve üst katta da bağımsız olarak kullanılabilen iki oda vardır.

kapatılmasına ve kahvecinin de sürülmesine neden olabiliyordu. 19. yüzyılda devletin kahvehanelere karşı aldığı tavır radikal bir şekilde değişmeye başlar; bu dönemde otoriteler kamusal alanı ele geçirmek için daha ince politikalar üretme çabası içindedir. Tabii ne kadar etkili olup olmadıkları ayrı bir araştırma konusu. Burada sadece güncel politik karşı_çıkışlardan ve oluşturulacak herhangi bir kamuoyundan haberdar olabilmek için kahvehane ve benzer kamusal mekânlara hafiyelerin gönderilmesinin bu döneme rastladığını belirtmekle yetinelim.[68]

Burada erken modern İstanbul'da kahvehanelerin sınırlı fiziksel koşullarda ikamet eden dar gelirli insanlar için tek kamusal mekân olduğunu göstermeye çalıştım. Bu kamusal mekân diğer taraftan da Osmanlı elitinin sosyal, politik ve kültürel ilişki ağlarını güçlendirdiği bir yerel mahaldi.[69] Ve kahvehaneler bu iki sosyal grup arasında bir karşılaşma alanı yaratmıştı. Böylelikle otoriteler halkın, belki de elit grup tarafından bu karşılaşma zamanlarında, kışkırtılabileceğinden veya devlete karşı eleştirel tavır almaya doğru yönlendirilebileceğinden, Habermas'ın kurguladığı gibi, çekinmişlerdi.[70] Elbette bu iki grup arasında, herhangi bir popüler ve elit kültürel gruplar arasında olduğu gibi, iletişimlerini perdeleyecek birçok bariyer (mal varlığı, gelir düzeyi, kültürel geçmiş), en azından matbaanın ve okuma yazma oranının ve bireysel bilincin gelişimine kadar, olduğunu da göz ardı edemeyiz.[71]

Bir diğer sorumuza dönersek: Kahvehaneler gerçekten geleneksel konukseverliğin yerini alabilmişler miydi? Anlaşılan İbrahim Peçevi bu konuda şikâyet eder bir tavırla biraz da nostaljik bir duygu haline giriyor:

"Ahbap toplantıları yapmak için büyük paralar harcayarak ziyafetler çeken kimseler, artık bu masraftan kurtulup bir iki akçe kahve parası vermekle toplantı safasını sürmeye başladılar."[72]

Fakat o yıllarda, eve ait geleneksel konukseverlik varlığını büyük ölçüde devam ettirse de, artık kahvehanelerde üretilen daha popüler sosyalleşme ile sosyal hayat zenginleşmeye veya biçim değiştirmeye başlamıştır. Tam da bu noktada, kahvehanelerin sosyal kulüplerin, derneklerin veya benzer sosyal ve kültürel kurumların ortaya çıkacağı modern döneme bir köprü oluşturduğunu söyleyebiliriz

Ahmet Yaşar

"Külliyen Ref"ten "İbreten li'l-Ğayr"e:

ERKEN MODERN OSMANLI'DA KAHVEHANE YASAKLAMALARI*

Kahve ve Kahvehanenin Algılanması

Kahve ve kahvehaneye, 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren dini ve siyasi otoriteler tarafından olumsuz bir anlam atfedildiği iddia edilir. Bu hususta en çok tekrar edilen referans Katip Çelebi'nin *Mizânu'l-hakk fi ihtiyari'l-ahakk* (1067/1657) isimli eserindeki anekdottur.[1] Bu anekdota göre 950/1543 yılında kahve İstanbul limanında ilk olarak gözükmesinin akabinde aleyhinde bir fetva çıkarılmıştı. Fetvaya göre, kömürleşene dek ateşte kavrulması ve fincanın elden ele geçirildiği toplantılarda içilmesi dolayısıyla kahveye bir yasaklama getirilmiş ve sonrasında kahve taşıyan gemiler batırılmış ve yükü denizin dibine boşaltılmıştı.[2]

Zikredilen bu fetvanın veriliş tarihi net olarak bilinmemesine rağmen, kendisine atfedilen fetva dolayısıyla Şeyhülislam Ebussuud Efendi (1490-1574) öne çıkmıştır. Halbuki mezkur anekdot, 1540'ların bir tarihi vakasını anlatmanın ötesinde, devrin daha ağırbaşlı ve makul insanlarının ciddi kaygılarını yansıtan bir bakış açısını anımsatmaktadır. Öte yandan, Saraçgil'in vurguladığı üzere, Ebussuud Efendi'nin kahveye karşı olumsuz tutumunun gerçekliği hususunda bazı belirsizlikler sözkonusudur.[3] Nitekim kahvenin 16. yüzyılın ilk yarısında sessizce İstanbul'a girdiğine dair deliller vardır. Saraçgil'in sunduğu aşağıdaki fetva tarihsizdir, ancak içeriğinden fetvanın 1550 öncesine ait olduğu anlaşılmaktadır.

> Mes'ele: [Büyük Müftü (Şeyhülislam) Arap ülkelerinde, Mekke ve Medine'de giderek yaygınlaşan kahve kullanımı konusunda ne düşünüyor? Kullanımı haram mı, değil mi?]

* Bu makalenin daha erken versiyonu için, bkz. Ahmet Yaşar, "Osmanlı'da Kamu Mekânı Üzerinde Mücadele: Kahvehane Yasaklamaları," *Uluslararası XV. Türk Tarih Kongresi*, Ankara / Türkiye, Eylül 2006.

El-Cevap: [Allah'tan ve günaha girmekten korkanlar kahveyi sefihler ya da sarhoşlar gibi içmez, sağlık ve esenlikleri için içerler; kahveyi bu amaçla tüketenler için bir engel yoktur.][4]

Fetvadaki soru, kahvehanelerden ziyade kahvenin Mekke ve Medine'deki tüketimini sorgulamaktadır ve sadece kahve tüketiminin meşru olup olmadığını ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Bu fetvanın içeriği, kahvenin İstanbul'a geldikten sonra bu fetvanın verildiğini ve kahve tüketiminin meşru görüldüğünü düşündürtmektedir. Nitekim, bu fetvada kahvenin bireysel olarak sağlık ve afiyet için tüketilebileceği yönünde bir görüş belirtilmiştir. Dolayısıyla, ulemanın ya da yönetici elitin menfi duruşunun 'kahvenin bireysel tüketimine mi yoksa kahvenin kamusal olarak tüketildiği kahvehanelere mi' karşı olduğu sorusu anlamlı bir hal almaktadır.

Öte yandan, Ebussuud Efendi'nin kahveyi onaylamaz görünen fetvalarında, kahve içmeye doğrudan değinilmez, bilakis kahvehane ön plana çıkarılır. Aşağıdaki fetva kahvenin kötü imajının kahvehaneyi çağrıştıran 'oyun' ve 'sefahat' ile ilişkilendirilmesinden kaynaklandığını göstermektedir.

Mes'ele: [Kahvehanelere ehl-i hevâ cem' olup, ayrı meclis kurup, satranç ve tavla ve bunun emsâli mâlâyani kelimât edip, bu ettiklerinin hürmetini hatıra getirmeyip, istihfâf edip, bu makûle hâl ile kahve helâl i'tikâd edenlere şer'an ne lâzım olur?]
El-Cevap: [Cümlesine subhânehû ve te'âlâ hazretlerinin, melâike-i kirâmın ve cumhûr-ı ehl-i islâmın lâ'neti lâhik olur.][5]

Asıl eleştirinin hedefi kahvehaneler olunca, takip eden fetvada görüldüğü üzere Ebussuud Efendi'nin fetvalarının tonu da bir hayli sertleşmektedir.

Mes'ele: [Pâdişah-ı din-penah (zılli zalîli ilah) hazretleri, kahvehaneleri kerrât ve merrâtla men' etmişler iken, memnu'lar olmayıp, taife-i evbâştan ba'zı kimseler vech-i ma'aş için kahvehaneler tutup, hengameleri germ olmak için yanlarına yalın yüzlü şakirtler alıp,

tavla ve satranç gibi ba'zı alat-ı lehv ü tarab müheyya ve müretteb edip, şehrin ehl-i neva, siyehkar ve saderüy halî-ül-izarları cem' olup, berş afyon ve bengi ma'cun ekl eyleyip, üzerine, kahveler içip, kıvamlarında oyuna ve fünün-i ekazibeye iştigal eyleseler, eda-i salat-i mektübede ihmal eyleseler, şer'an zikrolan fürüşlara ve kahvenûşlara ve men' ü def'ine kâdir olup men' etmeyen hakime ne lazım olur?]
El-Cevap: [Kabayih-i mezbûreye mübâşeret ve te'ati edenler ta'zîr-i şedîd ve habs-i medîd ile men' ü zecr olunup zecirlerinde müsâhele eden hükkam azl olunmak lazımdır.][6]

Hedefin kahve içmekten ziyade kahvehane olduğunu gösteren yukarıdaki fetva muhtemelen Kanuni'nin (1520-1566) son yıllarına ya da II. Selim (1566-1574) dönemine aittir. Farklı bir toplumsallaşma ortamı sunan kahvehaneye karşı olan bu menfi duruş, ilk önce Eyüp, ardından suriçi İstanbul ve Galata'daki bütün kahvehanelerin kapatılmasına sebebiyet verdi. Haslar kadısına gönderilen fermanda "*kasaba-i mezburede vakı' olan kahvehaneleri ref' idüp min-ba'd kahvehane itdürmeyüp,*"[7] birkaç zaman sonra Galata ve İstanbul Kadısına gönderilen fermanda "*eğer İstanbul'da ve eğer Galata'da vakı' olan mey-hâne ve kahvehaneleri külliyen def' u ref' idüp*"[8] ifadeleri yer almaktadır.

Yukarıdaki fermanlarda "*bundan akdem nice def'a ahkam-ı şerife gönderilüp*" ifadesi, kahvehane kapatmalarının yeni olmadığını, birkaç zaman öncesinden beri var olduğunu göstermektedir. Ancak kapatılan kahvehanelerin yerine yenileri açılmaya devam ettiği anlaşılmaktadır. Birkaç yıl sonra, 1583'te III. Murat (1574-1595) İstanbul Kadısına şunları yazmıştı. "*.... emri celillülkadrim mucebince bilkülliye kahvehanelerin ref eyleyüp minbaad kahvehane olmağa ruhsat vermeyip....*"[9]. Ancak yasaklamalar kahvehanelerin çoğalmasına engel olamadı. Kâtip Çelebi'nin değindiği üzere her sokak başında bir kahvehane açılmaya başladı.[10]

Yine de ulema arasındaki tartışma kahvehaneyi yalnız başına bırakmadı.[11] Özellikle Şeyhulislam Bostanzade Efendi'nin fetvasıyla,[12] bir içecek olarak kahve bu tartışmadan ayrılmış olsa bile, Kadızadeli hareketi bu me-

kânların kötü ününü güçlendirdi.[13] Nihayet, IV. Murat (1623-1640), 1633 tarihinde İstanbul'daki bütün kahvehanelerin kapatılmasını ve kahve içilmesini yasakladı. Sadece Haslar kadılığında 120 kahvehane kapatıldı.[14]

Kahvehane niçin siyasi iktidarın tepkisini çekti ve bir dizi yasaklama ile karşı karşıya geldi? Dini ve siyasi otoritenin menfi duruşu, neden kahveye değil de kahvehaneye yönelikti? Siyasi iktidar kahvehane üzerinden ne tür bir güç gösterisi yapmaktaydı? Siyasi iktidarın bu güç gösterisinde zaman içerisinde bir değişiklik oldu mu? Sonraki bölümlerde bu sorular tartışılmaya çalışılacaktır.

Krizin Günah Keçisi Olarak Kahvehaneler

Kahvehaneler, Osmanlı ekonomik ve toplumsal hayatının dönüşüm sürecine girdiği bir dönemde şehir çevresinde ortaya çıktı ve yayıldı. 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı Devleti, ekonomik kriz, yerel yönetimlerdeki değişiklikler, şehirleşme, dini canlanmalar, vergilendirme sisteminde ve yönetim yapısındaki değişiklikler gibi büyük bir sosyoekonomik dönüşüm tecrübe etti.[15] Özellikle bazı bölgelerdeki yoğun nüfus artışı[16] ve toprak sisteminin değişime uğraması[17] iç içe geçmiş iki durum olarak klasik Osmanlı sistemindeki mevcut düzeni tehdit etti. Klasik Osmanlı ekonomik sistemindeki değişim nüfus hareketliliğine neden oldu; kimileri Celali hareketine katılırken, kimisi de İstanbul'a göç etti. Özellikle İstanbul'a gelen çok sayıdaki göçmen şehirde hayatı zorlaştırdı, çünkü bir taraftan yerel bölgelerden toplanan vergiler azaldı, diğer taraftan da başkentin iaşesini sağlamak zorlaştı.[18] Toprağı olmayan bu insanlar, 16. yüzyılın ikinci yarısında ve daha sonraki yüzyıllarda Osmanlı toplumunu şekillendirmede önemli roller oynayan çeşitli grupların çekirdeğini oluşturdular.[19]

Doğrudan etkilerinin yanı sıra, nüfus baskısı ve tarımsal düzenin altüst olması dolaylı olarak da önemli bir sonuca yol açtı; çoğunluğu gençlerden oluşan çok sayıdaki göçmen, sosyal hareketliliği artırdı ve mevcut hiyerarşik yapıyı etkiledi. Koçi Bey, geleneksel toplumsal katmanlaşmanın çözüldüğünü vurgulayarak, vergi ödeyen reayanın at binmeye ve yönetici elit gibi giyinmeye başladığından yakınmaktadır.[20] Bu sosyal hareketlilikten rahatsızlığını ifade eden Koçi Bey düşüncelerinde yalnız değildir. Nitekim

Mustafa Ali gibi *nasihatname* yazarlarının birçoğu, eski düzenin bozulduğuna işaret etmekte ve sosyal hareketlilik ve toplumsal katmanlar arasındaki geçişkenlikten şikâyet etmektedirler. Bu şikâyetler herkesin yerini, konumunu, haddini bilmesine dayanan klasik sistemin sınırlarının zorlanmasından ortaya çıkan hoşnutsuzluğu dile getirmektedir.

Farklı sosyal ve ekonomik statüden müdavimlerinin bir araya gelmesine olanak sağlayan kahvehaneler, mevcut düzeni korumak için kılık kıyafet kuralları koyan ya da sokakta reayanın ata binmesi gibi çeşitli düzenlemeler uygulayan yönetici elitin tepkisiyle karşılaştı. Bu iktidar sahipleri geleneksel "mutlakıyetçiliği" korumak için muhalefet merkezi olma potansiyeline sahip kahvehane ve meyhane gibi mekânlara karşı yasaklayıcı politikalar uygulamaya çalıştılar. Mustafa Ali ve Naima gibi isimlerin bu mekânlara karşı olumsuz duruşları böyle bir algılamanın yansıması olarak okunabilir.

Kahvehanenin ahlaksızlık, din karşıtlığı ve yolsuzluklarla ilintilendirilmesi yönetici elitin 16. yüzyılın ikinci yarısı ve 17. yüzyılın başlarında Osmanlı devlet ve toplum düzeninde yaşanan krizi algılamasıyla birebir ilişkilidir. Nitekim, çağdaş birçok yazar kahvehaneleri çoğulcu müdavimleri ve düzeni yıkıcı potansiyeli dolayısıyla olumsuz bir bağlamda ele aldılar ve merkezi otorite de birçok kez kahvehaneleri toptan kapatmaya çalıştı. Hatta, III. Murat, II. Selim, IV. Murat ve III. Selim gibi padişahların tahta çıktıklarında ilk yaptıkları iş halkın meyhane gibi diğer toplanma mekânlarıyla birlikte kahvehanelerin kapatılması için emirler çıkarmaktı.

II. Selim'in Haslar kadısına gönderdiği bir ferman, alkollü içeceklerin ve bozanın satışının yasaklanması; pazarda oyunların ve satrancın yasaklanması; bütün kahvehanelerin kapatılması; fahişelerin cezalandırılması ve esnafın uyarılması gibi yasaklamaları içermektedir.[21] Diğer bir ifade ile, Sultan kriz dönemlerinde idare ettiği insanları yasaklayıcı yasalarla (sumptuary law) kontrol altına almaya çalışmaktadır. Aynı minval üzere, III. Selim 1789 tarihinde tahta çıktığında, ilk iş olarak ahlaki kodlara uymaya yönelik bir dizi düzenleme getirdi. Bunlar arasında fahişelerin ve[22] asker kaçkınlarının cezalandırılması,[23] kahvehanelerin bazılarının kapatılması, Boğaziçi ve Haliç'in iki yakasında ve Galata'daki meyhanelerin kapatılması[24] yer almaktadır. Bu yasaklayıcı adımlar, bir taraftan, mutlakiyetçi rejimin toplumdaki bü-

CONSTANTINOPLE AS IT IS

BY GEORGE AUGUSTUS SALA.

SUPPLEMENT TO THE ILLUSTRATED LONDON NEWS, APRIL 21, 1877.



DISCUSSING "WAR OR PEACE" IN A CAFE AT CONSTANTINOPLE.

tün dinamikler üzerinde iktidarını gösterme ve şehirde kamu düzeni ve güvenliğin sağlanması yönünde bir gayret olarak okunabilir. Diğer bir ifade ile kriz zamanlarında yöneticiler genellikle eski ihtişamı yeniden diriltmek için püritenik uygulamalara yönelmektedirler.

Öte yandan, bu adımlar, reayayı doğruluk üzere yönlendirmek gibi siyasi iktidarın teorik görevlerinden birisini gerçekleştirmesi olarak da düşünülebilir. Diğer bir ifadeyle, bunlar *"emr-i bi'l-maruf ve nehy-i ani'l-münker"* düşüncesinin bir yansıması olabilir. Bu yorum normatif gibi gözükse de, arşiv belgelerinden yönetici elitin böyle bir politika güttüğünün izlerini takip etmek mümkündür. Nitekim kamu düzenin denetlenmesi, reayanın korunması ve düzenin idamesi toplumsal düzenin koruyucusu olarak sultanın sorumluluğundaydı. Sultanlar bu geleneğe uyarak çok sayıda beyaz üzerine irade aracılığıyla emirler yağdırdı.[25]

"Devlet Sohbeti" Mekânı Olarak Kahvehaneler

Kentsel karışıklık için bir metafor olmasının yanı sıra kahvehane aynı zamanda otoritelerin 'devlet sohbeti' diye adlandırdığı popüler siyasi söylem (söylenti) için elverişli bir mekân idi.[26] Gazete, magazin ve kitaplar gibi yazılı iletişim araçlarının olmadığı ya da nadir olduğu erken modern toplumlarda, insanların sözel araçlara daha bağlı oldukları muhakkaktır. Dolayısıyla, söylenti temel sosyal iletişim aracı olmakta ve toplumdaki en yeni haberleri yaymaktadır. Aslında söylenti üzerinden bir haberin yayılması, kontrol edilemez özelliği dolayısıyla egemen güç için yazılı basından daha tehlikelidir.[27] Söylenti sıradan kelimeleri sözlü iletişim aracı olmaktan çıkarıp bir güç aracına dönüştürme yeteneğine sahiptir. "Söylenti sadece yazarı belli olmayan bir iletişim değildir, aynı zamanda açıkça ifade edilmeyen korkular ve istekler için bir araçtır."[28] Öte yandan söylentiyi kurulu düzene bir tehdit olarak algılama, yönetenler ile yönetilenler arasında ikilik öngören yönetim anlayışından kaynaklanmaktadır. Diğer bir ifade ile bu yönetim anlayışı, devletin siyasi alanı ile halkın ahlaki alanı arasında bir ayrım öngörür. Halkın yöneticiye itaatte bulunması öngörülen bu sistemde, kurallardaki

Resim 1. (Karşı sayfada) Bir İstanbul kahvehanesinde savaş ya da barışı tartışmak
Kaynak: *Illustrated London News*, 21 Nisan 1877

herhangi bir sapma, sosyal çöküşün bir belirtisi olarak görülür. Dolayısıyla yöneticiler kamu alanında olup bitenlere karşı etkin önlemler alırlar.

Aşağıdaki üç örnek kahvehanelerin fitneci bir mekân olarak algılanması ve devletin buna nasıl tepki verdiğini göstermektedir. İlk örnekte Sakka Çeşmesi çarşısında bir gruba katılan ve bir kahvehanedeki entrikaya dahil olan bir Ermeni idam edilir ve kahvehanede bulunanlardan bazıları Limni adasına sürgüne gönderilir.[29] İkincisinde, Karaağaç Yalvaç çarşısında birkaç kişi kahvehane açıp fitneye sebebiyet veren işlerle uğraştıklarından kadıya şikâyet edilirler.[30] Ve son örnekte Kasımpaşa'da İbiş adlı kişi kahvehanesinde dedikoduya sebebiyet verdiğinden kahvehanesi yıktırılıp, kendisi de Bozcaada'ya sürgün edilir.[31] Bütün bu örneklerde, kahvehanenin kışkırtıcı niteliği için sık sık kullanılan klişe *"fitne ve fesad ve beynimizde ihtilale ba'is olmağla"* dır. Bu suçlama klişesi birçok durumda kullanılmasına rağmen, tam olarak ne anlamda kullanıldığı belirsizdir. Daha genel bir ifade olup, kahvehanenin ahlaki yozlaşmaya sebebiyet verdiği ve kurulu düzen için tehlike barındıran söylentiyi alenileştirdiğini ifade etmektedir.

Kahvehanedeki meydan okuyucu bu siyasi sohbet, sadece söylemsel bağlamda gerçekleşmez, aynı zamanda gösteri ve teatral şekilde de vuku bulur.[32] Doğası itibariyle Karagöz bir gösteri ya da komediden öte bir şeydir. Oyunun içeriği siyasi hiciv içermektedir. Mevcut Karagöz metinleri, çağdaş seyyahların değindikleri türden siyaset içermemelerine rağmen, siyasi hiciv Osmanlı Devleti'nin son yıllarına dek Karagöz'ün temel unsurlarındandır.

Bir batılı seyyaha göre, Karagöz, toplumsal ve siyasi hayata dair eleştirileri ile özgür bir basın gibi hareket etmektedir. "Karagöz, kefilsiz, damgasız, sorumlu editörsüz bir günlük gazetedir, korkunç bir gazetedir, çünkü yazmaz, çok sayıdaki abonesi için konuşur ve işaret verir."[33] Bir yazarının olmaması ve anonim geleneğinin bir parçası olması onu daha özgür kılmakta ve kendisine karşı tavır alınmasını engellemektedir. Mesela, bazı oyunlar müstehcenlik içermekte ve phallus gibi aşırı şehvet öğelerine yer vermektedir. Bu özellikleriyle Karagöz, müşterileri için sadece boş zaman eğlencesi sunmaz aynı zamanda konuşulmayanları ifade etme imkânı su-

nar. Dolayısıyla Karagöz de kahvehane ile aynı kaderi paylaşır ve birçok defa yasaklanma ile yüz yüze gelir.

Sonuç Yerine: İktidarın Kahvehaneler Üzerindeki Güç Gösterisi

Yukarıda da bahsedildiği üzere, siyasi önemleri arttığı oranda kahvehaneler siyasi iktidarın ve elitlerin dikkatini çekmiştir. Kötü şöhreti dolayısıyla da, Osmanlı sosyal ve siyasi yaşamının tecrübe ettiği krizin günah keçisi olarak addedildiler. Dolayısıyla, siyasi otorite mevcut düzene bir tehdit olarak gördüğü kahvehane kamusallığını yasaklama yoluna gitti. İlk zamanlarda kahvehane üzerindeki iktidar gösterimi, bu kurumların tümüyle yasaklanması ve kapatılması şeklinde gerçekleşti. Siyasi iktidarın doğrudan müdahalesi özellikle II. Selim ve III. Murat'ın uygulamalarında daha aşikardı.[34] Bu yasaklamalarda, Sultan *"külliyen ref"* ve *"min-ba'd kahvehane itdürmeyüp"*[35] diye emir vermiş ve bütün kahvehaneler kapatılmıştı. Bir diğer toptan kahvehane kapatma ise IV. Murat (1623-1640) döneminde gerçekleşir. Sultan kahve ve tütün tüketimini yasaklar ve İstanbul'daki bütün kahvehaneleri kapatır. Bu yasaklama, son toptan kapatma olur.

17. yüzyılın ortalarından itibaren, siyasi iktidar enerjisini kahvehaneleri devletin kontrolü ve gözetimi altına alacak mekanizmaları bulmaya yönlendirir. Dolayısıyla, tümüyle kahvehaneleri kapatmaksızın, *"ibreten li'l-ğayr"* birkaç kahvehane kapatılır. Aşağıdaki ferman buna güzel bir örnektir.

> ...ahmakan ve eblehan güruhu dahi kahvehanelerde ve berber dükkânlarında biribirilerine rivayet ederek had ve vazifelerinden hariç devlet-i aliyyeye müte'allik kelimât tevefvühüne cesaret eyledikleri ihbar olunduğuna binaen ...... malayani ve hezeyan söylemeğe cesaret edenler ahz ve te'dib ve ta'zib olunmak lazım gelip..... bila tevaffuk mütecâsir olanlar meyanında bulunanlar ahz ve ibreten li'l-gayr te'dib ve hükm-i siyaset icra kılınmak için...[36]

Bu ferman, devletin hâlâ kahvehaneleri "tehlikeli mekânlar" olarak görmeye devam ettiğini ancak bu mekânlar karşısındaki duruşunun değiştiğini göstermektedir. Bu politika değişikliğinin nedenlerinden ilki kahve-



Resim 2. Kahvehane Meddah
Kaynak: Thomas Allom, Constantinople and the Scenery of the seven Churches of Asia Minor, 1839.

nin ekonomik değeri ile ilgilidir. Nitekim kahve ve tütün gibi yeni metalar 17. yüzyılın ikinci yarısından itibaren "Avrupa ve Asya'da temel bir ticaret emtiası ve devlet hazinesinin önemli gelir kaynakları haline gelmişti."[37] Hatta tarihçi Peçevi'nin değindiği üzere "sadrazamlar yatırım için büyük kahvehaneler açtılar ve ciddi gelirler elde ettiler."[38] Özellikle 18. yüzyılda kahvenin ekonomik değeri oldukça arttı[39] ve imparatorluğun çeşitli bölgelerinde mevcut ekonomik ve siyasi yapıları ciddi manada etkiledi.[40]

Devletin kahvehaneler karşısındaki tavrının değişmesinde diğer önemli bir etken de, devletle tebaası arasındaki ilişkinin değişimidir. Zamanla temel politika, kamu alanının siyasi iktidar tarafından hegemonik kontrolünden uzaklaşarak devletin tebaasıyla uzlaşmasına doğru evrildi. Nitekim 18. yüzyılda hem devlet hem de kahvehaneler, 16 ve 17. yüzyıldakinden oldukça farklılaşmıştı. Bunların yanı sıra, kahveci esnafı olarak ekonomik hayata dahil olan yeniçerilerin mevcudiyeti siyasi iktidarın kahvehanelere karşı farklı bir tavır geliştirmesine neden oldu.[41] Dolayısıyla, 17. yüzyılın ikinci yarısından itibaren siyasi iktidar, bütün kahvehaneleri kapatmaktan ziyade, *"merkumun te'dîbi ve emsalinin terhibi lazime olmakdan"*[42] ve *"ibreten li'l-ğayr"*[43] olarak kahvehaneler üzerinde bir gözetim mekanizması geliştirdi.

Uğur Kömeçoğlu*

HOMO LUDENS VE *HOMO SAPİENS* ARASINDA KAMUSALLIK VE TOPLUMSALLIK: OSMANLI KAHVEHANELERİ**

Kamusal alan, tarihsel planda iki bağlam dahilinde ele alınabilir: ya siyasi topluluk bağlamında – Habermas'ın (1989) yorumlarındaki gibi kolektif kararların ve vatandaşlığın alanı olarak– ya da Philip Aries (1962; 1989) ve Richard Sennett'in (1986) çalışmalarında görüldüğü gibi akışkan ve çok biçimli bir toplumsallığın alanı olarak. Bu makalede, 19. yüzyıla kadar Osmanlı toplumunda etkin bir kamusal alanın/sivil toplumun var olmadığı (Mardin 1995; karşılaştırmak için bkz. Delanty 1999) savına karşı çıkılmakta ve batı dışı bir bağlamda, "canlı bir sosyalliğin" meydana getirdiği güçlü bir kamusallık fikri öne sürülmektedir. Tabii ki bu eleştiri mutlak değildir. Bu iddiayı desteklemek için, kamusal alanın toplumsal ve siyasi tanımlarını birbirinden ayırmak gerekir (Weintraub 1997, 7). Weintraub'a göre toplumsal ve siyasi tanımlar "pratikte ve teoride birleştirilebilir olsa da analitik olarak farklıdır" (1997, 25). Elinizdeki makale, bu analitik ayrımı önemsemekte ve ona sadık kalmaktadır. Ancak kamusal alanı "söylemsel (*discursive*) iletişim" alanı, "kapsayıcı dayanışma" veya "bilinçli kolektif eylem" alanı gibi değerlendiren düşünceleri reddetmemekte; dolayısıyla kolektif eylemin kimi göstergelerini dikkate almaktadır. Yine de bu çalışmanın vurgusu, yoğun olarak heterojen tarzda birlikte var olabilme mekânı üzerinedir: "etkileşim ritüellerinin sergilendiği, kişisel bağların tatbiki motiflerle meydana getirdiği karmaşık harmanın sergilendiği, sosyal mesafe ile fiziksel yakınlığın beraberce ve sembolik biçimde sergilendiği

* Yard. Doç. Dr., İstanbul Bilgi Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

** Bu makalenin daha erken versiyonu için, bkz. "The Publicness and Sociabilities of the Ottoman Coffeehouse," *Javnost-The Public*, Haziran 2005, c. XII, sy. 2, s. 5–22. Uğur Kömeçoğlu, "Geçmişte bir 'Heterotopya': Kahvehane," Firdevs Gümüşoğlu (Haz.), *XXI. Yüzyıl Karşısında Kent ve İnsan*, İstanbul: Bağlam Yayınları, 2001, s. 93-105.

bir mekân" fikri üzerinedir (Weintraub 1997, 25). Habermas ekseniyle Aries-Sennett çizgisindeki farklılığın yalnızca kamusal alanın temsiline dair olduğunu akıldan çıkarmamak gerekir. Weintraub'un teorik bir soyutlamayla öne sürdüğü soru bu noktada anlamlıdır: Polis (Romalıların *civitas*'ı) ile kozmopolisin (Babil'in) avantajlarını birleştirmek olanaklı mıdır? Kantçı anlamda insanlığın ideal birliği gibi bir kozmopolisin değil de, 19. yüzyılın Paris'i veya Harun Reşit'in Bağdat'ı gibi bir kozmopolisin avantajlarını Polisin avantajlarıyla birleştirmek olanaklı mıdır? Weintraub "belki" diye cevap verir ve "bu soruyu yanıtlamanın yolunun, temsil edilen her iki 'kamusal alan' tipini anlamak için geliştirilecek yöntemlerden geçtiğini" vurgular (1997, 26-7). Son derece sosyalleştirici olan bir kamusal alandan bahsetmeye teşebbüs edeceksek, zenginliğini sadece "hür iradeden, kişisel determinasyondan" veya "müzakereden" edinen değil, "medeni birliktelikleri sürdürebilen heterojen birey ve grupların süre giden münasebetlerinden doğup pek çok damardan beslenen dirilik ve kendiliğindenlikten (*spontaneity*)" edinen bir kamusal yaşam üzerinde durmak gerekir (1997, 17).

İlerleyen sayfalarda Osmanlı İstanbul'unda kahvehanenin kamusal alanın başlıca mekânı olarak ortaya çıktığını, kamusal iletişimin mevkii, kanalı ve siyasi olanla sosyokültürel olanı birbiriyle ilişkilendiren bir saha olarak ortaya çıktığını göstermeye çalışacağım. Kahvehane müdavimliğini bir toplumsal pratik olarak ele almak suretiyle Osmanlı kamusal yaşamı değerlendirilirken, bu kurumun zamansallığından, lineer kronolojisinden ziyade uzamsal boyutu vurgulanacaktır; dolayısıyla ilgilendiğim şey, dönemleştirmeler, ürkütücü buzullaşmalar veya tarihin "gelişim ve duraklamayla, kriz ve döngüyle ilgili meseleleri, geçmişin sürekli biriken meseleleri" (Foucault 1986, 23) değildir. Kamusal alanı akıl ve rasyonelliğin alanı olduğu kadar, heterotopinin, teatralliğin, oyunculuğun, estetiğin ve karnavaleskin alanı olarak kavramlaştırmak da mümkündür.

Osmanlı kahvehanelerinin kamusallığı ile ilgilenirken, Sennett'in kamusal alanı medenilik ve toplumsallığın bir biçimi olarak değerlendiren yaklaşımını esas alacağım. Bir başka deyişle O'nun "Aktör-İnsan" yaklaşımıyla, *teatro mundi* biçimindeki kamusal alan kavramlaştırmasını esas alacağım. Sennett için kamu alanına *teatro mundi* gözüyle bakmak, kamu yaşamıyla il-

gili tartışmaları salt rasyonellikle ilgili tartışmalardan kurtarmaya çalışmak demektir; birbirine yabancı insanların neden beraberce iletişim kurdukları ya da daha kesin bir ifadeyle, kendilerini birbirlerine duygusal ve zihinsel olarak nasıl anlattıkları üzerinde durmak demektir (Sennett 2003, 384).

Habermas'ın asıl ilgisi, mekânın bizzat kendisinden ziyade mekânla ilişkilendirilen söylemsel pratiklere yöneliktir. Mekân adeta soyut bir geometridir Habermas için. Kevin Hetherington (1997, 81-4), kamusal alanın hissi, duygusal veya dışavurumcu yanına dönük bir kavrayışın eksikliğinden bahseder; yani onun müphem, muğlak niteliğinin Habermas'ta gösterilmemesinden ve Avrupa'da kamusal alanın nasıl da moda, klüp, tiyatro, dışarıda yeme-içme gibi sosyalliğin performatif izlerinde bulunan sohbetli ve muhabbetli bir toplumsallığı içerdiğinin fark edilmemesinden bahseder. Kenneth H. Tucker'a göre (1993, 202) Habermas canlı bir kültürel yaratıcılığın gelişimini gözden kaçırır, çünkü sosyalizasyonu rasyonel kapasitelerin gelişimi gibi anlar ve Piaget'nin kognitif teorilerinden ilhamını alır. Sennett ise *Kamusal İnsanın Çöküşü* adlı eserinde bireylerin ahlaki açıdan failliğinin, öncelikli olarak hanede (burjuva ailesinde) değil, kamu alanlarındaki mekânlarda oluştuğunu ileri sürer ve toplumsallığın çöküşünün tehditkarca ölü veya işlevsiz bir kamusal alan yarattığına dikkat çeker. Sennett'e göre, başta birbirini çok iyi tanımayan bireylerden oluşan bir topluluk, kamusal alanın mekânlarında bir araya gelerek karşılıklı güveni besleyen bir etkileşim tarzı geliştirmişti. Bu güven, yeni bir sivilliğin ve muhabbetli bir sosyalliğin (*conviviality*) doğal sonucuydu ve kamusal alanın bu dışavurumsal boyutu, başkalarına karşı nasıl davranılacağına ilişkin moral kodları da içeren davranış kurallarının oluşumuna olanak sağlamıştı. Güven, etkileşim, medenilik, muhabbet, canlılık, sohbet, birlikte olma veya yakınlığın önemi topluluk fikrinin modern bir yanılgıyla yanlış kavramlaştırılmasına karşı durabilecek, yani "mahremiyetin genişletilmiş hali gibi kavramlaştırılmasına dolayısıyla dışlayıcı ve nihayet kullanışsız hale gelmesine karşı durabilecek" bir kamusal dünyanın canlanmasında yatar (Weintraub 1997, 24). "Toplumsallığın karmaşık ve incelikle dokunmuş dünyasına" (25) atfettiğimiz önem böyle bir duyarlılıktan kaynaklanmaktadır.

Dolayısıyla, Avrupalıların bu içecek ve kurumla tanışmasından bir yüzyıl önce, kamusallığın güçlü bir formu olarak Osmanlı İstanbul'undaki kahvehane kültürünün oluşum ve gelişiminin izini sürmek, entelektüel manada zenginleştirici olacaktır. 17. yüzyıla gelindiğinde kahve ve kahvehaneler Avrupalılar için hâlâ olağandışı veya bilinmedik şeylerdi. George Sandys'in ifadesiyle "Orada oturuyorlar, bütün gün konuşuyorlar; ellerinde de Kahve (*Coffa*) denilen bir yudum içecek!" (1670, 51).

Kamusal alan üzerine tartışmaları sosyolojinin gündemine alan Habermas kahvehaneleri kamusal alanın minör kurumlarından biri olarak göstermiştir elbette (Habermas, 1989: 51-55). Aries'nin yeni bir kültür olarak adlandırdığı, söyleşi, yazı ve konuşma etrafında örgütlenen sosyallik biçimleri Habermas'ın bahsettiği kamusal alanın gelişim süreciyle örtüşmektedir (Goodman 1992:9). Habermas salonlarda, kafelerde ve diğer benzeri kamusal mekânlarda ortaya çıkan konuşmaların, tartışmaların, forumların modern siyasi kamuların oluşması için verimli bir zemin hazırladığını da düşünür. Ancak bu Habermas için salt söylemsel bir pratiktir, performatif değil.

Habermasçı perspektiften bakılınca, İstanbul'da ilk defa 16. yüzyılın ortalarında varlık göstermeye başlayan Osmanlı kahvehanelerinin 19. yüzyıla kadar kamusal alanın oluşumuna katkıda bulunma işlevleri zayıfmış veya yokmuş gibi gözükebilir. Çünkü toplumsal aktörler aidiyet statüleriyle, kolektif mensubiyetleriyle kamusal alana girmektedirler (meslek grupları, loncalar, yeniçeri ocağı gibi). Habermas ise kamusal alanın oluşabilmesi için aydınlanmanın soyut bireylerine –adiyet veya mensubiyet iddiasında bulunmayan, adeta *sapere aude* (aklını kullanma cesaretini göster) diyen bireylere– ihtiyaç duyulduğunu düşünür. Bu anlamda Habermas modernite öncesi dönemde temsili bir toplum vardı ama kamusal alan yoktu diye düşünür. Bununla birlikte, aslında her ikisinde de toplumsal eleştiri ve rekabet kendini göstermektedir. Habermas'ın neo-Kantçı ve neredeyse elitist-evrenselci eğilimleri nedeniyle bu toplumsal aktörler kamusal alanın dışında tutulmuşlardır. Kısacası Habermas'ın kamusal alana yaklaşımı katılım retoriğine rağmen dışlayıcı bir ilke üzerine kurulmuştur. Kamusal alanı birleşik, homojen bir yapılanma olarak algılamak tikel ve kolektif kimliklere sahip grupların bu alandaki etkinliğini ve meydana getirdikleri canlı kamusallık biçimlerinin

önemini yadsımaktadır. Modern döneme dair olarak ise, işçi sınıfı, siyahiler ve kadınlar da bu alanın aktörleri arasında değerlendirilmemiş, dolayısıyla zayıf kamusallıklar üzerinde de durulmamıştır.

Habermas modernite öncesi Avrupa feodal döneminde, toplumsal aktörlerin özel alandan bağımsız olarak bir araya gelip kamusal ifade biçimlerini geliştirebilecekleri bir imkânın bulunmadığını iddia eder. Ona göre temsili kamusallığın varlık gösterdiği bir dönemdir bu. Ancak Habermas'ın da belirttiği gibi lordlar, köylüleri (serfi) saraya karşı temsil etmiyordu, aşağıda ve değersiz olanların temsili söz konusu değildi, lordluk makamı kamusal olarak krala yönelik biçimde temsil edilmekteydi. Etkin ve düzenli bir lordluk sistemi veya kurumsallaşmış bir feodalizm Habermas'ın çizdiği kamusal alanın oluşumuna engel teşkil ediyordu (Habermas 1989: 7).

Osmanlı'da ise Avrupa'daki gibi etkin bir feodalizmden, bir başka deyişle bu sistemin içindeki anlamıyla kullanabileceğimiz bir aristokrasiden bahsetmek mümkün değil. Osmanlı'nın klasik tabakalaşma düzeni askeri ve reaya ayrımına dayanan ve özellikle karmaşık bir tımar ve devşirme sistemiyle ayakta tutulan bir düzendi. Dolayısıyla Avrupa'daki anlamıyla kurumsallaşmış bir feodalizmin olmayışı bu tabakalaşma sistemini sınırlarında değişiklikler meydana gelebilen kırılgan bir yapıya dönüştürüyordu. Bu yüzden modern öncesi zamanlarla ilgili Habermasçı teorik perspektifi hazır bir şablonmuş gibi buraya uygulamamız mümkün değil.

Kurumsallaşmış bir feodalizmin olmayışı çevre-merkez ilişkisi bakımından Osmanlı toplumunun iktisadi geleceği için hep ekonomik bir dezavantaj olarak düşünüldü. Bu, doğru da olabilir. Ancak aynı tabakalaşma sistemi şaşırtıcı biçimde özel alandan bağımsız canlı bir kamusallığın ortaya çıkmasına neden olmuştur. Sosyal, ekonomik ve askeri kriz dönemlerinde, özellikle 17. yüzyıldan itibaren bu tabakalaşma sisteminin sınırları ihlal edilmeye başlanmıştır. Siyasi otorite ise parlak dönemlerdeki yapılanmayı duraklama sürecinde bile korumak istemiştir. Tımar sisteminin daha 17. yüzyıldan itibaren bozulmaya başlaması, Norman Itzkowitz (1972: 89) ve Halil İnalcık'ın (1964: 43-44) gösterdiği gibi asker ve reaya arasındaki sınırların bozulmasına yol açmıştır. Herkesin yerini, konumunu, haddini bilmesine dayanan (sosyo-ekonomik sınırların aşılmamasına dayanan) bu sis-

temi korumak için yönetim siyasi bir endişeyle önlem almaya çalışmıştır. Sarayın kahvehanelere yönelen tepkileri bu yüzdendir. Tepkinin nedeni reayadan askeri sınıfa sızmaların başlamasıdır. Makro süreçteki yapısal kırılmalar, toplumun gündelik hayatına da yansımıştır. İşte tam da bu bağlamda, kentsel dokuya yayılmış bulunan kahvehanelerde statü sınırlarını askıya alan ve sabit konumları aşan sosyallik biçimleri yönetici elitlerin sıcak bakmadığı kamusal birliktelikler meydana getirdiğinden tepki çekmiştir. Bu yüzden kamusallığın burada farklı bir yol izlediği, farklı toplumsal dinamiklerden beslendiği iddia edilebilir.

Ancak bu çalışmada Habermasçı yaklaşımı benimsememizi zorlaştıran asıl neden daha mikro dinamiklerle ilişkilendirilmiştir. Yukarıda kısaca değinilen makro süreç, gündelik hayatta kahvehane kamusallığının neden siyasi otoritenin tepkisini çektiğini anlamamıza yardımcı olmaktadır. Ama asıl eleştirilen konu, Habermas'ın mekânsal performansları dikkate almaması, gündelik hayatı ve kültürü tartışmanın içine çekmemesi hakkındadır. Kamusal alan salt aklın ve rasyonel tartışmanın kullanımıyla karakterize edildiği zaman ise normatif bir değerlendirme kâtegorisine dönüşmektedir.

Kahve ve Kahvehane

17. yüzyılda Osmanlı topraklarından Avrupa'ya geçen kahve, İstanbul'a ilk kez 1543 yılında gelmiş; İstanbul'un ilk kahvehanesi ise 1550'lerde açılmıştır. Arendonk'a göre tıpkı Arap Yarımadası'nda olduğu gibi Sufiler önceleri bu içeceği ibadet ettikleri uzun, uykusuz gecelere dayanmak için kullandılar. Başlangıçta ulema, dini nedenlere dayanarak kahveyi yasaklama girişimlerinde bulundu. Kahve, aşırı-dindarlar tarafından *bida* olarak tanımlandı. Ayrıca kahve, uyarıcı etkisi sebebiyle, tıpkı haşhaş gibi haram kabul edildi. Ortodoks çevrelerde, her ikisinin de tüketilmeden önce kömürleşene kadar kavruluyor olması, kahve ve haşhaş arasındaki özdeşliği güçlendirdi. Kahvenin, tıpkı şarap gibi elden ele dolaştırılarak içilmesi de tepkiyle karşılandı (Arendonk 1997, 450-51). Ne var ki, tepkiler işe yaramadı ve kahve yaygın biçimde tüketilen bir içecek haline geldi. Enis Batur, kahvenin Müslüman ülkelerdeki popülerliğinin içsel bir mantığı olduğunu ifade eder, buna göre şarap içerken sembolik tarzda İsa'nın kanını içerek haz so-

rununu çözmüş bulunan Hıristiyanlardan farklı olarak, Müslümanlar bu tarz bir hazzı yaratacak alternatif bir kaynak bulmak konusunda oldukça istekliydi, zira şarap onlara yasaktı (2001, 6).

Neticede kahve, Sufilerin dinsel alanından seküler alana geçti. II. Selim (1566-74) ve III. Murat (1574-95) dönemlerinde İstanbul'da yaklaşık 600 kahvehane vardı (D'Ohsson 1791, 79) ve Dufour'a göre (1685, 38) bunlar şehrin en önemli bölümlerinde bulunuyordu. Küçük kamusal mekânların varlığının sınırlı olduğu bir toplum için belirgin bir dış mekânda buluşmayı sağlayan bir yeniliğin ne denli çarpıcı olduğu aşikardır. Aynı zamanda bu kurum evin, mahallenin ve tekkenin özelleştirici etkisi nedeniyle sosyal olarak sınırlandırılan müşteriler için canlı bir kamusal mekân yarattı. Sandys'in kamusal mekânların yokluğu nedeniyle *inhospitall Turkie* olarak adlandırdığı alan sosyalleştirici bir alana dönüştü (aktaran Hattox 1996, 89). Elbette başka kamusal mekânlar da vardı; cami, çarşı veya hamam gibi yerlerde yabancılar karşılaşıp sosyalleşebilirdi. Ancak kahvehane, aktif işlevi toplumsallık olan bir kurum olarak ortaya çıktı. Meyhane gibi karşılaştırılabilir kurumlar da mevcuttu, ama bunların hiçbiri müşteri kitlesinin ve faaliyetlerin çeşitliliği bakımından, kahvehane kadar kapsayıcı değildi. Şehrin sakinleri için, camiye bir alternatif sunan kahvehaneler, kamusal alanın sekülerleşmesinin de araçları oldular. Hatta tarihçi Peçevi (1574-1650), insanların cami yerine kahvehaneyi tercih etmesinin din adamlarının yakınmasına yol açtığını aktarır (1992, 258). Bu mekânlarda yoğun bir edebi faaliyetin gerçekleştirildiği de gözlenmiştir: "Kahvehane muhabbeti sıkıcı ve yavan değildi... kahvehane bir çeşit edebiyat forumu halini almıştı; şairler, son eserlerini kitlenin eleştirel bir değerlendirmesine sunabiliyordu. Kahvehanelerin diğer köşelerinde, sanat, bilim veya edebiyat hakkında ateşli tartışmalar yürütülebiliyordu" (Hattox 1996, 101).

Kahvehanelerin kamusal mevziler olarak önemi, toplumun değişik katmanlarını kucaklama becerisinde yatıyordu. 17. yüzyılın ilk yarısında yaşayan şair Nağzi *Münazara-i Kahve vü Bade* (Şarap ve Kahvenin Münazarası) adlı şiirinde kahvehanelere gelenler arasında köylüler, kasabalılar, köçekler ve dervişler bulunduğunu yazar; bunların bir kısmı genç, bir kısmı yaşlıdır; kimi kültürlüdür, kiminin okuma yazması yoktur; bazıları dindar,

bazıları ise inançsızdır (Açıkgöz 1999, 159). Peçevi ayrıca bu yeni kurumun, yüksek rütbeli memurlardan aylaklara kadar çok farklı itibar düzeylerine sahip kimselerce ziyaret edildiğini de söyler. Benzer bir gözleme Dallaway'de rastlarız, "her tabakadan insan düzenli olarak bu yerlere geliyor" (1799, 132). Bu ve benzeri değerlendirmeler, kahvehane toplumunun, aydın ve memurlardan oluşan küçük bir seçkinler zümresi olmadığını gösterir. Her ne kadar zaman içerisinde farklı mesleklere ve çeşitli loncaların üyelerine hizmet eden kahvehaneler ortaya çıkmış olsa da bunların müşterilerine sundukları hizmet dışlayıcı bir nitelik taşımıyordu.

Kahvehanelerde deneyimlenen yeni toplumsallık ilişkileri, toplumun çeşitli kesimlerini -hükümet yetkilileri, din adamları, tüccarlar ve zanaatkârlar, dindarlar ve zayıf inançlılar- kendi kapalı çevrelerinden çıkarıp kahvehanenin ortak zemininde bir araya getirerek her kesimden insanın birbirine karışmasını sağlıyordu. Yüz yüze ilişkileriyle kahvehane muhiti, kişisel bilgi ve deneyimle bireysel katılımı mümkün kılan bir sosyal tasarımı yansıtıyordu (Işın 2001, 11).

Kısacası kahve, farklı bir sosyalleşmeye ve medeniliğe dayanan yepyeni bir sivil deneyimin gelişmesine katkıda bulunmuştu. Berger ve Luckmann'a göre, "ötekilerin en önemli deneyimi, yüz-yüze bulunulan ortamlarda meydana gelmektedir" (1967, 28); kamusal davranışın toplumsal ritüellerini karşılıklı olarak icra eden yabancılar veya birbirine aşina kişiler arasındaki bu yüz yüze karşılaşma, medenilik olarak adlandırılır. Medenilik de "rutin olarak yabancılarla ilgilenme" kapasitesini geliştirir (Lofland 1973, 182, n.6). Kahvehaneler, müşterilerini bu kapasiteyle donatmak bakımından işlevsel bir öneme sahipti. Müdavimler, yeni davranış kodlarını öğrenirken birbirlerinin fikrine saygı göstermek ve kendilerine hâkim olmayı becermek zorundaydılar, aksi halde gündelik etkileşimlerinin tadını çıkaramazlardı.

Kahvehane Toplumsallığının Kamusal Doğası

Simmel'e göre, "sosyallikte, konuşma kendi içinde bir amaçtır" (1971, 136). Kahvehaneler, kamusal sohbet alanlarıydı, buralarda her türlü konuşma yapılırdı. Genç Polonyalı Kont Jean Potocki (1999, 32) annesine yazdığı 16 Mayıs 1784 tarihli mektupta, İstanbul kahvehanelerindeki sohbet

konularının bolluğundan ve buralardaki nezaket ve incelik karşısında duyduğu hayranlıktan bahseder. Faaliyetleri, farklılıkları ve hevesleriyle müşteriler dinamik ve canlı bir atmosfer yaratmışlardı ve zaman zaman sadece konuşmanın verdiği haz ve eğlence için sohbetlere dalıyorlardı. Charles Perry (1743, 84), kahvehaneleri "konuşmaktan ve haber toplamaktan başka yapacak işi olmayan" insanların geldiği yerler olarak tanımlar. "Bir konuşma biçimi" ve "sosyalleştirici bir etkileşim şekli" olarak dedikodu da (Yerkovich 1977), bu sohbetlerin bir kısmını oluşturuyordu. Fakat kahvehaneler, boş muhabbetlerin sürdüğü mekânlar olmaktan uzaktı; buralarda toplumsal, siyasi ve kültürel meseleler hakkında tartışılır ve yoğun edebi faaliyetlerde bulunulurdu. Peçevi'ye göre (1991, 258) ziyaretçilerin bir kısmı kitap ve risaleler okur, bazıları tavla ve satranç oynardı, bazıları ise yeni lirik şiirler getirir ve edebiyat hakkında konuşurdu. Kahvehanelerin hatipleri ve onların nutuklarını hayranlıkla dinleyen müşterileri de vardı. "Şarklı" hatip, kıssalar veya efsaneler anlatan ve "tahayyül sınırları içindeki her konuya değinen" (Mery 1855, 333) bir şair ya da bir halk tarihçisi gibiydi. Mahalle kahvehaneleri, küçük halk kütüphaneleri olarak da hizmet ederdi, buralarda özellikle dini kitaplar ve halk destanları okunur ve dinlenirdi (Işın 2001, 32). Aslına bakılırsa buralar halkın adlandırmasıyla bir çeşit *mekteb-i irfan* (Arendonk 1997, 451) veyahut *medrese't-ül-ulema* (Dawud 1992, 1) olarak da anılırdı.

Tarihçi Naima'ya göre (1652-1715) kahve sohbetlerinin önemli bir bölümünü kamu düzeni, devlet işleri ve yöneticilerle ilgili siyasi tartışmalar oluştururdu (1968, 1221). D'Ohsson ise (1791, 82) genç aylakların tüm günlerini kahvehanede oturup güncel haberler ve devlet işleri hakkında konuşarak geçirdiklerini yazar. Kahvehanelerin toplumla ilgili tartışmaların yapılmasını kolaylaştırmada dikkate değer bir rolü vardı. Popülerliklerinin bu denli yaygın oluşu; haber, fikir ve insanların her zamankinden çok daha özgürce hareket edebildikleri bir kamu alanı yaratılması anlamına gelir. Batıdan yüzyıl önce kurumsallaşmış olan Şark kahvehanelerindeki "konuşma özgürlüğünün dünyada bir eşi benzeri yoktu" (Jean Chardin'den aktaran Dawud 1992, 1).

Kahvehaneler, söylentinin ve değişik fikirlerin, itaatsizliğin ve umumi hoşnutsuzluğun dile getirildiği başlıca sosyal merkezlerdi. Örneğin, ek-

mek kıtlığı dönemlerinde Kalenderi dervişleri "yerel kahvehaneye gidip halkı toplamış ve kıyamet gününün geldiğini bildirmişti" (Barkey 1994, 127). Söylentinin potansiyel yıkıcı etkisinin farkında olan yetkililer, kahvehane sohbetlerini toplumsal düzene yönelik bir tehdit olarak algıladıklarından, kontrol veya sindirme yoluna gitmişlerdir. Örneğin Kanuni Sultan Süleyman (1520-66), iktidarı döneminde kahvehanelerde halka okunmak üzere sosyal, edebi ve tarihsel konularla ilgili basit hikâyelerin yazılmasını emretmiştir. Amacı, kahvehaneye gelenlerin dikkatini sosyal ve ekonomik sorunlardan başka yönlere çekmek ve siyasi içerikli söylentilerin yayılmasını engellemekti (Ünver 1962, 44). Süheyl Ünver bazı tarihçilerce bu konularda güvenilir bir kaynak olarak kabul edilmese de Metin And da Osmanlı sultanlarının zaman zaman özellikle bir seferden geri çekilmek zorunda kaldıkları veya yenilgiyle döndükleri zamanlarda halkın gözündeki izlenimlerini yeniden güçlendirmek, onların gözünü boyamak, dikkatlerini başka yönlere çekmek amacıyla bazı organizasyonlar veya şenlikler düzenlediklerinden bahseder (And, 1987: 131). Fatih 1457'de Belgrat'tan çekilmek zorunda kalınca veya Kanuni 1530'da Viyana'dan çekilmek zorunda kalınca, gerçekten başarısız olduklarına dair bir intibayı ortadan kaldırmak amacıyla benzer yöntemlere başvurmuşlardır (131). Bu girişimler sembolik olarak yüklü ve üzerinde rekabet edilen bir anlam dünyasına müdahale etme isteğini yansıtmaktadır.

Söylenti, dedikodu ve rivayet, bilhassa yarı okuryazar toplumlarda iletişim ve haberlerin yayılmasının başlıca araçlarıydı. Hatta söylenti, kitlesel iletişimin en eski biçimi olarak düşünülmüştür (Kapferer 1990). Kitlesel iletişim "kamuyu oluşturan bireylerin birbirleriyle bağlantılı eylemlerinden oluşur; bu bireyler beraberce etkileşip, söylentinin nesnesine yönelik ortak bir tavır geliştirirler" (Shibutani 1966, 8). Bu tür bir kamusal sohbet, yalnızca kitlesel iletişimin değil, direnişin de aracıdır. Söylenti, rivayet ve dedikodunun anonim karakteri "tanınma ve misilleme riskini" asgariye indirir ve yetkililer için çok daha tehlikelidir (Scott 1985, 282). Bu manada, İstanbul kahvehaneleri sarayla ilgili söylentilerin yayıldığı başlıca mekânlardı. Kahvehanelerin her zaman için toplumsal provokasyon mahalli olma olasılığı mevcuttu. İtaatsizliğin kaynağı ve rejim muhalifi grupların buluşma mekânları haline geliyorlardı. D'Ohsson (1791, 81) kahvehanelerin isyancı askerlerin

toplandıkları yerler olduğunu da belirtir. Bu, bilhassa radikal ve yıkıcı bir atmosfere sahip olan yeniçeri kahvehanelerinin özelliklerinden biriydi. Kahvehaneler, yeniçeri ordusunun temsil ettiği siyasi muhalefetin ayrılmaz bir parçasını oluşturan politik tartışmaların –özellikle "devlet sohbeti" unvanlı tartışmaların- mekânları haline gelebiliyordu. Yeniçeri komploları, "genellikle onların en gözde kahvehanelerinde tertiplenirdi"; örneğin II. Osman'ın öldürülmesiyle sonuçlanan isyan, "ilk kez, yeniçeri camiinin karşısındaki 65. odaya ait meşhur bir kahvehanede müzakere edilip olgunlaştırılmıştı" (White 1846, 282-3). Yolsuzluk ve kötü yönetimle ilgili söylentilerin yol açtığı toplumsal hiddetin hemen hemen tümü ilkönce kahvehanelerde dile getiriliyordu; zaman zaman da saraya yönelik isyanların tohumları buralarda atılıyordu. Örneğin, Patrona Halil Ayaklanmasına (1730) katılan isyancılar, buluşma mekânları olarak "birbirleriyle ahbap olan zanaatkârlar, sokak satıcıları ve askerlerden müteşekkil, duygudaş kitleler bulabildikleri" kahvehaneleri kullanmışlardı (Salzmann 2000, 95).

Her ne kadar III. Murat (1574-95) ve I. Ahmet (1613-17) dönemlerinde kahvehanelerin kapatılması için yasaklar çıkarıldıysa da, ne fermanlar katı biçimde uygulandı, ne de onlara riayet edildi. Sert iktidarı döneminde IV. Murat (1623-40) ise, 1633 yılında kahvehanelerle ilgili çok katı bir yasak uyguladı. Naima'ya göre, çok sayıda isyankâr kahvehanelerde buluşup üst düzey memurları eleştiriyor; aziller, tayinler ve yöneticiler hakkında konuşuyordu. IV. Murat, bu durumdan haberdar olduğu için kahvehanelerin kapatılması emrini vermişti (Naima 1968, 1221). Yasağın ve kahvehanelerin yıkılmasının etkisi, III. Murat'ın koyduğu yasak zamanında ortaya çıkmaya başlayan *koltuk* kahvehanesi adı verilen mekânların, dışarıdan bakıldığında kolayca anlaşılmayan yerlerde kurulması ve böylece "gizli kahvehanelerin" yayılmasıyla hafifletildi. Siyasi otoritenin kahvehane kamusallığıyla ilişkisi oldukça gerilimlidir, çünkü bu mekânlar hoş görülmeyen birlikteliklerin, rejim karşıtı retoriğin, fisk'ı fücurun, söylentilerin, sefahatin, fitne ve fesadın yayıldığı yerler olarak algılanmıştır. Toplumsal statülerin aşılmaması üzerine kurulu bir sistemde kahvehaneler bu endişenin toplumsal hayata geçirildiği mekânlar olarak algılanmıştır. Kahvehanelerin kapatılması zaman zaman dini ortodoksinin veya sofu ulemanın tepkisiyle ilişkilendirilse

bile siyasi otoritenin dinsel bir kaygısı yoktu. Mesele bu mekânların siyasi işlevleriyle ilgiliydi. Siyasi otorite kendi amaçları için keskin sofu önderleri sadece kullanmıştır. (Onlara izin vererek). Zaman zaman aşırı dindarların buralarda yaşanan şeytaniliklerle ilgili tepkileri bu kahvehanelere karşı uygulanan vandalizmin (örneğin Kadızadelilerin yıkıcılıklarının) sebebi gibi gözükse de, bu grupların aşırı taleplerine göz yumulması otoritenin dini olmaktan çok siyasi kaygılarıyla ilgilidir. Saraya karşı belli ayaklanmalar kahvehanelerden çıkıyordu. Halkın memnuniyetsizlikleri, siyasi elitten şikâyetleri buralarda konuşuluyordu. Bu mekânlarda askeri ve reaya arasındaki sınırların muğlaklaşmaya başlaması, rejim ve yolsuzluk karşıtı söylemlerin yaygınlaşması yönetimden gelen tepkilerin ve yasaklamaların başlıca nedenleri gibi okunmalıdır. IV. Murat'ın ölümünün ardından, kahvehanelerin yeniden açılmaya başlamasıyla yasağın insanların gündelik yaşamı üzerindeki etkisi de sona ermiş oldu. İmparatorluğun sınırları içinde kahvehanesi olmayan hiçbir kent, kasaba, mahalle veya köy kalmadı (D'Ohsson 1791, 81). Yetkililer bu tarz yerleri yasaklamaktansa, enerjilerini buraları denetim ve gözetimleri altına alabilecekleri mekanizmalar bulmaya harcadılar (Işın 2001, 29). Fakat, aşağıda da anlatılacağı üzere, kahvehanelerdeki aykırı kamusal toplumsallıklar ve siyasi eleştiri, yalnız söylemsel faaliyetler biçiminde değil; performatif, teatral ve bedensel pratikler biçiminde ortaya çıkmıştır.

Osmanlı Kahvehanelerinde Kamunun Karnavalesk Formları

Sadece edebi, dini ve siyasi değil; aynı zamanda satranç, mankala gibi oyunlar veya performans, hikâye dinletisi, kukla gösterisi, gölge oyunları, müzik ve hatta uyuşturucu kullanımı gibi faaliyetleri de içeren kahvehane toplumu, canlı bir kamusallık yaratmıştır. Bu gayri resmi kültürel alan, karnavalesk ifade biçimleriyle gündelik yaşam deneyimleri ve otoriter güçler arasında bir aracılık rolü üstlenmiştir.

Rasyonel söylem, kamusal yaşamı kavramak için tek başına yeterli değildir. "Kültürel pratiklere" ilişkin tarihsel çalışmalar, kamusal alandaki çeşitli sosyal grupların toplumsal olanı siyasi olanla bağdaştırmak ve siyaset kavramını biçimlendirmede halkın kendi aktörlüğüne bir rol vermek için, töre, şenlik, hiciv, gösteri, yürüyüş alayları, festival veya karnaval gibi

(bkz. Newman 1997 ve Shields 1997) farklı ifade biçimlerinin kullanıldığını gösterirler (Brooke 1998).

Bu tarz ifadelerin anlamı, kamusal alanı, elitist kavranışının tersine, eğitimsiz kesimler de dahil değişik toplumsal katmanların erişimine sunmasında yatar. Kamusallık arenası, herhangi bir toplumsal grubun içine girebileceği, tanınacağı ve belli bir siyasi güç derecesine erişebileceği bir alandır (karşılaştırmak için bkz. Mah 2000).

Osmanlı kahvehanelerinde, kamusal alandaki dışavurumlar çoğunlukla karnavalesk biçimler alırdı. Örneğin, dizeleri hayata dair gerçekçi bir felsefeye dayanan ve insanların oldukça hürmet ettiği kahvehane âşıklarının performansları, kamusal dışavurum ve toplumsallığın belirgin bir örneğini sergilemiştir. Âşıklar, yasalara ve egemen toplumsal düzenlemelere ilişkin eleştirel fikirlerini geniş dinleyici kitleleri arasında yayma imkânı buluyordu. Aynı zamanda kırsalla kentsel yaşamın birleştirilmesinde de aracı oluyorlardı. Kent kültürüyle beslenen, fakat kırsal halk edebiyatına olan eğilimlerin de göze çarptığı repertuarlarıyla, şehirle taşra arasındaki sosyal uçurumu aşmaya yönelik bir iletişim kanalı işlevi görüyorlardı (Işın 2001, 35).

Meddah gösterileri de kahvehanelerde oldukça yaygındı. Avrupalı bir gözlemciye göre, İstanbul kahvehanelerindeki meddahlar "Avrupa'daki gazetecilerin işlevinin neredeyse aynısını yerine getiriyordu" (Juchereau de Saint-Denys 1819, 192). Bir diğer gözlemciye göre, meddahlar "gazetelerimizin işini, *şifahen* yapmaya alışmıştı" (Martinovitch 1933, 23). MacFarlane, yeniçeri ordusu kaldırılırken büyük kalabalıkları kahvehanelere toplayan yasaklı meddahların kalesi gibi görülen çok sayıda kahvehanenin de padişah tarafından kapatıldığını bildirir (1829, 34).

Daha geç bir form olan ve birden çok oyuncunun katılımını gerektiren ortaoyunu, genellikle büyük kahvehanelerde sergilenirdi. Tıpkı kahvehanelerin gözde oyunu Karagöz gibi ortaoyununa da varlıklı ve yönetici sınıflarla ilgili keskin hicivler damgasını vururdu. Gölge oyununun kahraman karakteri Karagöz, sıradan insanları, erdemi ve aklıselimi temsil ederdi. Diğer ana karakter Hacivat'tan farklı olarak eğitimsizdir, fakat zekâsı ve doğallığıyla, küstah ve kendini beğenmiş Hacivat'ın hakkından gelmeyi başarır. Bakhtin olsaydı Hacivat'ın, hiyerarşiler, ayrıcalıklar, kurallar ve yasak-

lamalarla tanımlı müesses nizamın egemen doğrularıyla inşa edilmiş bir dünyayı temsil ettiğini söylerdi (1984, 10).

Mery ise (1855, 359) Karagöz'ü, "Boccace, Rebelais, Petrone, Marforio ve Arlequin'in karışımı" olarak görür. Karagöz ile kıyaslandığında, "Figaro, düzenin adamıdır, muhafazakâr bir çılgındır" (358). Kahvehanelerdeki Karagöz ve meddah gösterileri, sadrazamlar da dahil olmak üzere, yüksek rütbeli görevlilerle dalga geçen, onların taklidini yapan, siyasi ve sosyal hicivlerle renklendirilmiştir. Karagöz, kahvehanelerde siyasi yolsuzlukları eleştirmek için bir nevi siyasi silah olarak kullanılıyordu. Burada, tüm hiyerarşileri ters yüz etmek, kurulu düzeni oyun yoluyla bozguna uğratmak ve alışılmışın dışında bir "bakış açısıyla dünyaya bakarak, var olan her şeyin göreli doğasını keşfetme ve yeni bir düzenin içine girme" imkânını sunmak gibi karnavalesk nitelikleri görmek mümkündür (Bakhtin 1984, 34). Diğer bir gözlemci Louis Enault'nun (1855, 367) sözleriyle: "Karagöz kendini asla aldatmayan veyahut etrafındaki sakatlıkları görmezden gelerek kendini bir çeşit güvenceye alıp yatıştırmayan bir karakterdir. Tam tersine, Karagöz gösterisi militan bir gazete kadar cesur bir risk-revüsüdür. Padişah dışında, o da bir ihtimal, kimseyi muaf tutmaz; Karagöz sadrazam hakkında bile hükümler verip onu Yedikule zindanlarına mahkûm eder."

Yine Mery'nin aktarımına göre, Karagöz "sansüre kafa tutarak, sınırsız bir özgürlüğün tadını çıkarır." Karagöz, sosyal ve siyasi yaşama dair getirdiği eleştirilerde, özgür basın gibi hareket eder ve bunu yaparken Avrupa basınından daha agresiftir. Gerçekten de Karagöz, adeta "bir günlük gazetedir; güvenliği, damgası, sorumlu yazı işleri müdürü olmayan, korkunç bir gazetedir, çünkü yazmaz, çok sayıdaki abonesi önünde şarkı söyler" (Mery 1855, 358). Sadrazamın oyunsal bir yargılamanın ardından hapse mahkûm edilişini aktaran Mery, "bir başka ülkede, bir gazete sayısız Karagöz oyunlarından tek bir satır bile yazmaya kalksa," bunun gazetecilerin tutuklanması ve sürgün edilmesi için yeterli bir sebep olacağı değerlendirmesini yapar (359). Bir yazarının olmaması, anonim bir geleneğin ürünü olması elbette özgürleştirici bir unsurdur; zira söylenenlerin sorumluluğunu paylaştırmak çok daha zordur. Yazarı olan bir oyun hem oyuncunun hem de izleyicilerin belki de ironi, hiciv veya doğaçlamalarla yetkililerin

aleyhine dönüşebilecek bir performansı etkileme özgürlüğüne gem vurur. Karagöz sonraları niye bu kadar mahcuplaşmıştır? Nedeni ila nihaye devam edememesinde ve sonunda yasaklanmasında yatar. 19. yüzyılın sonlarında Kıbrıslı Mehmet Paşa'nın yolsuzluğa karıştığını anlatan bir Karagöz gösterisi nedeniyle, oyunlar yasaklanır. Metin And'a (1979: 85) göre bu yasaktan sonradır ki Karagöz gösterileri "çocukça bir basitliğe ve anlamsız bir farsa" dönüşmüştür. Buna rağmen bu gölge oyununun siyasi önemi isimlerini Karagöz'den alan yayınlar yoluyla devam ettirilmiştir.

Birçok yabancı gözlemcinin de doğruladığı üzere müstehcenlik, aşırı hovardalık ve bedenin "belden aşağısının" çağrıştırılması gibi karnavalesk nitelikler, Karagöz de dahil, kahvehanelerdeki popüler tiyatronun özelliklerindendi. Fallus'un 'sahnelenmesi,' Karagöz gösterilerinin bir parçasıydı (And 1979, 86). Örneğin Gerard de Nerval (1862, 192), Karagöz'ün müstehcen gösterilerini izleyen çocukları gördüğünde şaşkına dönmüştür: "Bu edepsiz kişiliğin hiç tereddüt edilmeden gençlerin önünde sergilenmesini akıl almıyor."

Bakhtin, karnavalesk kavramını popüler kültürün karnaval, festival ve kukla oyunları gibi aracılıklarla otoritenin sınırlarını ihlal etmesini tanımlamak için kullanır. Karnavalesk gerçek bir karnavalı da gerektirmez. "Popüler" kavramı, "yöneticileri yönetilenlerden, devleti tebaasından, zarifi kaba saba olandan" ayırır (Mendible 1999, 72). Karnavalesk, tüm hiyerarşilerin keyfi doğasını açığa çıkararak düzeni altüst eder. Popüler kültürün bu tarz teatral dışavurumlarının kamusal alan bağlamındaki önemi sınıf, din ve statü sınırlarını kesme becerisinde yatar. Sözlü oluşları, -daha az okuryazar olan, daha az varlıklı olan ve seçkin çevrelerde daha az kabul gören- sıradan insanların fikir, düşünce ve sıkıntılarının, yönetici katmanlar tarafından duyulmasını sağlar. Bu tarz teatral performansların politik açıdan önemi ise, aktör-izleyici ilişkisinin tersyüz edilebilme olasılığında yatar; izleyiciler oyuncuyu taklit edip, siyasi sahnenin birer aktörü olabilirler. Jervis'e göre tiyatro veya karnavaleskin güvenilmezliği, seviye, yaş ve toplumsal cinsiyet kategorilerini açıkça birbirinden ayrı tutan, iyi tanımlanmış, sabit bir kimlik düşüncesini, "metafizik sabitliği" altüst etmesiyle de bağlantılıdır. Neticede tiyatro, -yine de ihtiyatlı bir biçimde söylersek- "toplumsal konum-

ların, gerekli ve doğal değil, keyfi ve tesadüfi olduğunu iddia eder" (Jervis 1999, 25-6). Bunun gibi, Osmanlı'daki teatral gösteriler de toplumun işleyişine dair geliştirilmiş bulunan resmi veya hâkim açıklamalara direnebilecek bir dil geliştirmişlerdi. Karnavalesk, bilhassa alt sınıfların kolektif kutlamaların sonucu olarak beliren kolektif eylem potansiyeli aracılığıyla dünyayı baş aşağı eden bir siyasi manzara olasılığını vaat eder. Bu bağlamda, kahvehanelerde yönlendirilen tepkiler, çeşitli toplumsal grupların özel ve mahrem alandan farklı bir alanda bir araya gelerek siyasi bir eleştiri kültürü yarattığını kanıtlar. Tekrarlamak gerekirse, kamusal alanı herhangi bir toplumsal grubun dahil olabileceği, orada ya rasyonel söylem ya da toplumsallığın şen ve karnavalesk formları aracılığıyla tanınabileceği ve bir siyasi ifade düzeyine erişebileceği bir arena olarak kavramsallaştırmak anlamlıdır. Dahası, yukarıda sözü edilen teatral kahvehane performansları, izleyicileri de dahil etmek suretiyle kamusal alanı talep etmişlerdir.

Tiyatro-Kahvehane

Osmanlı İstanbul'unda 19. yüzyıla kadar oyunların sergilendiği özel bir tiyatro binasının olmadığını biliyoruz. Sahne ve dekor düzeniyle ayrı bir tiyatro mekânı bu coğrafyada ortaya çıkmamıştı. Borges (1998), gerçek tarihsel malzemeye dayandırdığı bir hikâyesinde Aristo'dan yapılmış çevirileri okuyan İbn-i Rüşt'ün (Averroes) Yunanca tragedya ve komedya kelimelerinin anlamını tam olarak çözemeyişini ele alır. İbn-i Rüşt, trajedinin medh (kaside, *eulogy*), komedinin de taşlama ya da hiciv olduğunu düşünür. Ayrı bir tiyatro salonu 19. yüzyıla kadar İstanbul'da ortaya çıkmadıysa nasıl oluyor da Sennett'in belirttiği gibi Avrupa kafelerinde bireyler arasındaki sosyal sınırları geçici olarak ortadan kaldıran teatral ifade ve iletişim biçimlerinin ürettiği kamusallık veya sosyal kökenin çok önemli olmadığına ilişkin bir *fiction* (kurgu) İstanbul kahvehanelerinde uzun süre önceden varlık gösteriyordu? Bunun anlaşılamamasının nedeni teatral gösteri biçimlerinin batıdakinden farklı mekânsal formlara bürünmesidir. Bu farklı formlara nasıl bir kamusallık ürettiğine de değinerek açılım getirmek bu kısa çalışma içinde mümkün değil. Ancak bu coğrafyadaki teatral performansların tarihi üzerine devasa bir uzmanlık geliştiren Metin

And'ın eserleri (1979; 1982; 1987) teatral kamusallıkla ilgili olarak yapılacak analizlere yardımcı olabilir.

Yukarıdaki soruyu nasıl cevaplayabiliriz? Sennett'in özellikle eski Paris ve Londra kahvehaneleri için geliştirdiği "teatral kafe" kavramlaştırması, meddah, karagöz, ortaoyunu, âşık ve semai kahvehanelerinin ürettiği kamusallığı da yorumlayabileceğimiz bazı analitik ipuçları sunmaktadır.

Osmanlı'da 17. yüzyıl kahvehanelerini inceleyen Ayşe Saraçgil'e göre, "kahvehanelerin sosyalleştirici özelliği, tüketiciler arasındaki sosyal ayrımların geçici olarak ortadan kalkmasını sağlıyordu. Herhangi bir tartışma konusunu ortak bir gündeme oturtmak mümkündü: Bir kahvehanede istediğiniz insanla konuşabilir, herhangi bir sohbete, kendi aralarında konuşanları tanısanız da tanımasanız da, çağrılsanız da çağrılmasanız da katılabilirdiniz. Kahvehane müdavimlerinin toplumsal kökenine atıfta bulunmak kötü bir davranış olduğu gibi, sohbetin ilerlemesini ve havadis dolaşımını da engelleyen bir tutumdu... Kahvehaneler, heterojen müşteri topluluklarıyla, hiyerarşik saygıyı geçici olarak ortadan kaldırdıkları için toplumda hoş karşılanmayan yakınlıklar sorunu ortaya çıkıyordu. Peçevi'nin de yazdığı gibi, insanların birbirinden uzak durmasının güç olduğu alanlara dönüşmüştü kahvehaneler. Üst düzey bir memur, işsiz güçsüz bir adamla, din adamı, riyakâr bir mistikle yanyana oturuyordu. 'İşler öyle bir noktaya vardı ki' diyor Peçevi, 'kahvehaneler kadılarla, medrese hocalarıyla ve aylaklarla doldu, ne oturacak ne de ayakta duracak bir yer kaldı'" (Saraçgil, 1999: 35).

İstanbul kahvehanelerinde herhangi bir tartışma konusu, ortak bir gündeme dönüşebilirdi; herhangi biriyle iletişim kurabilir, herhangi bir sohbete katılabilirdiniz; sohbet eden kişileri şahsen tanıyıp tanımadığınızın veya sohbete katılmak için davet alıp almadığınızın önemi yoktu. Kişilerin sosyal kökenleriyle ilgili bir ima, sadece terbiyesizlik olarak değerlendirilmekle kalmaz, aynı zamanda enformasyon akışını da engellerdi (Saraçgil 1999).

Dolayısıyla farklı statülere sahip insanlar arasında sosyal bir mesafeyi muhafaza etmek, açıkça imkânsızdı. Thevenot 1665'te, din veya rütbe farkı olmaksızın her çeşit insanın kahvehanelere geldiğini ve "böyle bir mekâna gelmekte zerre kadar utanç duyulacak bir şey olmadığını" belirtir

(1965, 96). Kahvehane ve onun teatralliği yabancılar arasında dahi karşılaşmaya olanak tanıyor, diyaloğun gelişmesini teşvik ediyordu.

Ayşe Saraçgil'in kahvehaneler hakkında Peçevi'den de alıntılar yaparak sunduğu bu yorumlar Sennet'in 18. yüzyıl Londra ve Paris kahvehaneleri hakkındaki yorumlarıyla tam bir paralellik arz eder. Sennett'a göre Avrupa'da : "Enformasyon merkezleri olarak kahvehaneler, doğallıkla sohbetin geliştiği yerlerdi... Aslında keyif denen şey öteki insanlarla konuşma sorunuydu ve konuşma temel bir kurala tabiydi: enformasyonun mümkün olduğunca eksiksiz olması için, mevki ayrımları geçici olarak askıya alınıyordu. Orada oturan herkesin, tanısın tanımasın istediği ile konuşmaya, yetkili olsun olmasın istediği konuya katılma hakkı vardı. Kahvehanede konuşurken karşıdaki insanın toplumsal kökenine değinmek çirkindi, çünkü sohbetin özgür akışı engellenebilirdi... Konuşma yoluyla bilgi toplamak için zamanın insanları kendileri için bir kurgu (*fiction*) yarattılar; toplumsal ayrımların olmadığı kurgusu. Bir beyefendi kahvehanede oturmaya karar vermişse, toplumsal merdivende kendisinden aşağı olanların sınırsız ve özgür konuşmalarına ses çıkaramazdı. Bu durum kendi konuşma kalıbını üretti... İnsanlar böylece söz konusu kafelerde kendi duygularını, kişisel geçmişlerini ya da mevkilerini ele vermeksizin sosyalliklerini yaşadılar" (Sennett, 1996: 111-112).

Kültürel pratiklerin coğrafya sınırlarını aşmasına iyi bir örnektir bu karşılaştırma ve paralellik. Avrupa'da olup bitene Sennett'in gözünden bakmaya devam edelim. Sennett 18. yüzyıl Londra ve Paris kahvehanelerinin kamusal önemini vurgularken ayrı bir mekânda gerçekleşen tiyatroyu da gündemine alır ve şu soruları sorar: "Yabancılardan oluşan bir seyirci topluluğunun tiyatrodaki deneyimleri onların sokaktaki deneyimleri ile ne şekilde karşılaştırılabilir? Her iki alanda da ifade etme eylemi görece bir yabancılar ortamında vuku bulur. Güçlü bir kamusal yaşam süren bir toplumda sahne ve sokak arasında benzerlikler olması gerekir; her iki alanda da insanların kendilerini ifade etme biçimlerinde karşılaştırılabilecek bir şeyler olmalıdır" (Sennett, 1996: 57-58). Sennett bu soruları cevaplarken tiyatro gösterisinin 1750'lerin sonuna kadar bir illüzyon (yanılsama) yaratmadığından, seyircilerle aktörler arasındaki sınırların belirsiz olduğundan, üst taba-

kadan gençlerin aktörlerin arasına karışarak sahnede seyircilerin önünde bulunmaktan hoşlandığından, hatta seyircilerin oyuna karıştığından, sahnede koltukların bile bulunduğundan bahseder. Avrupa'da bugün anladığımız gibi bir tiyatro 1750'lerden sonra gelişmeye başlamıştır. 1750'lere kadar "Mithridates sahnede oturan [oyunu seyreden] kapı komşunuzun ayakları dibine düşerek ölmüş, ne gam" (Sennett, 1996: 103). "Tiyatronun tüm görevi, kendi kendine yeterli içsel bir inandırıcılık standardı oluşturmaktı" (Sennett, 1996: 109). Teatral ifadeler simgeler olarak değil işaretler olarak görülüyordu (108). Bu görme biçimi sokaktaki görme biçimlerinden çok ayrışmamaktaydı. Böyle bir toplumda "yanılsamanın gerçekdışılık gibi bir yan anlamı yoktur ve teatral yanılsamanın yaratılması gerçek yaşamın unutulması, gizlenmesi ya da ondan kaçılması için değil, belirli bir ifade gücünü gerçekleştirmek içindir" (109). Bu noktada çarpıcı tespit şudur: Avrupa kahvehanelerinde toplumsal ayrımların ortadan kalkması, insanların gerçek tiyatro salonunda aktörle seyirci arasındaki sınırların geçişkenliğine alışkın olmalarıyla ilgilidir. Paris veya Londra'da bir kahvehanede konuşan kişi adeta aktör rolüne bürünüyordu, hangi sınıftan olduğu önemsenmeden dinlenirdi veya bir saygısızlık gösterilecekse bu, seyircinin sahnedekilere gösterdiğinden daha farklı bir sebebe dayanmazdı. Konuşmacı bir oyuncu gibi "ansızın ayağa kalkıyordu ve yine aynı anda cümlelerin tekrarlanması istemi de hiç yadırganmıyordu. Bir konuşmacı sıkıcı bulunduğunda dinleyiciler [tiyatro seyircileri gibi] gürültü yaparak onu 'hallederler,' yani sustururlardı" (113). Tiyatrodaki deneyimleri kahvehanede yarattıkları kurguyu biçimlendiriyordu. Bizim için önemli olan nokta da şu: Sennett bu mekânlara "teatral kahvehaneler" demektedir (115). Bahsettiği kamusal konuşma ve iletişim biçiminin sahne ve sokak arasında köprü kurduğunu ve bunun da özellikle kahvehanelerde gerçekleştiğini düşünmektedir (110).

İstanbul'da ise buna gerek yoktu. Kahvehane teatral kahvehane değil bizzat tiyatro-kahvehaneydi: Meddahlar, gölge oyunları, âşıklar, ortaoyunları bu mekândaydı. Osmanlı kahvehanelerinin çoğunda bir meddah bulunduruluyordu. Meddahların gösterileri, kahvehanelerdeki teatral performansların en popülerlerindendi. Bu meddah geleneği sebebiyledir ki, 16. ve 17. yüzyıl İstanbulluları kahvehanelerdeki teatral konuşmalara olduk-

ça aşinaydı. Kahvehane meddahları sadece hikâye anlatıcıları değil; aynı zamanda başarılı oyunculardı. Çok çeşitli karakterleri tasvir etmekle yetinmiyor, onları canlandırıyorlardı. Değnek ya da mendil gibi malzemeler kullanarak veya başlıklarını değiştirerek uygun görsel efektleri üretiyorlardı: "Türk'ü canlandırmak için eski usul fes, Farslı olmak için uzun karakuli şapka, Laz olmak içinse kukuleta takıyor" (Martinovitch 1933, 27). Çeşitli ağızları ve farklı sesleri taklit etmek konusunda çok maharetliydiler. Meddahlar, "izleyicileri ana karakterle özdeşleştirerek" onları hikâyenin içine çekmeye çalışırdı (Nutku 1999, 64).

Gerçekten de performansları bazen o kadar ikna edici bir gerçekçilik arz ediyordu ki, bir defasında bir köprüyü satıcıları, geçiş parası toplayanları ve üzerinden gelip geçenleri tasvir ederken izleyiciler gerçekten kendilerini köprünün üzerinde sanmışlardı (And 1999, 37). Aynı şey, İstanbul'un herhangi bir mahallesinde rastlayabileceğiniz kişilerin "tıpatıp aynısı" olan Karagöz performanslarının karakterleri için de geçerliydi (Siyavuşgil 1961, 17). Popüler performanslar oyunculuk, doğallık ve anlaşılabilir bir doğaçlama becerisi gerektirirdi; dil sade, açık ve güçlüydü; tiyatro binası veya sahnesi kullanılmazdı ve performanslar genelde kahvehanelerde sergilenirdi; zira oyunculuk burada "oyuncularla izleyiciler arasında sıkı bağlar kurmaya" aracı olurdu (And 1987, 101).

Avrupa ve Osmanlı karşılaştırmasından yola çıkarak şunu iddia edebiliriz: İstanbul'da güncel sosyal meseleleri konu edinen kahvehane performansları "gerçek hayatla" öylesine iç içe geçmişti ki, tiyatronun sokakla sahne arasında gördüğü köprü işlevine gerek kalmamıştı. Mekân zaten tiyatro-kahvehaneydi, teatral kahvehane değil.

Seyircilerin, performansın seyrine aşina olması, aktörlerle sıkı bağlar kurmalarına yol açtı ve dikkat çekici esneklikte bir etkileşim ortamı yarattı. Karagöz oyunları hayli yüksek bir gerçekçilik düzeyiyle "sokak, kahvehane, hamam, vs. yaşantısını" öylesine taklit etti ki, halkın daha çok Sırpça konuştuğu Saraybosna'da seyirciler "Türkçe bir oyunu büyük ilgiyle izleyebildi" (Martinovitch 1933, 45). Gelenekler, ritüel jestler ve tavırlarla beslenip hayat bulan oyunculuk, "halk ilişkilerine biçim veren kaynağın ta kendisiydi" (Jervis 1999, 22).

Pek çok performansta izleyicilerle oyuncu arasındaki ayırım açık değildi. Meddah ve ortaoyunu performansının çeşitli biçimleri, izleyicilerle çevrili olurdu ve oyuncuyla izleyici arasında neredeyse mesafe bulunmazdı. Seyirciler oyuncuya doğrudan ilişmek konusunda hevesliydi. Kahvehane performanslarında bir bilgilendirme sürecinin varlığı ve kompozisyonun kendisi oyuncu-izleyici alışverişine katkıda bulunuyordu. Gülmek, alay etmek, bağırmak, alkışlamak veya sessiz kalmak gibi jestler vasıtasıyla, izleyiciler oyunculara işaret aktarma işlevini yerine getirirdi. Her iki taraf da böylece gösteriyi husumet, bıkkınlık, şaşkınlık, takdir açısından yorumlardı. Dolayısıyla seyircilerin tepkisi ve işaretleri, gösterinin kuruluşu ve gelişmesine çok önemli bir katkı yapar ve metinsel form üzerinde belirgin bir etki oluştururdu (And 1987, 177).

Kullanılan ifade biçimi, oyuncunun mutlak biçimde oynuyor gibi algılanmadığı bir süreç ve seyirciyle kurulan özel ilişki nedeniyle; kahvehanelerde gerçekleşen Osmanlı teatral performanslarını da yanılsama yaratmayan performanslar biçiminde tanımlamak mümkündür. Kahvehanelerde oyuncularla izleyicilerin birbirine karışmasındaki aşırılık, performansla toplumu birbirine bağlayan inanç kodlarının oluşturulmasını fazlasıyla kolaylaştırıyordu. İzleyicilerin aksiyona dahil edilmesi, doğaçlama sahnelere katılımlarının sağlanması, oyunun nasıl biteceğine etki etmelerine izin verilmesi ve seyirciyle oyuncular arasında gerçekleşen rol değiş-tokuşlarıyla Osmanlı tiyatro-kahvehaneleri, Sennettçi anlamda hem bireyin, hem de kamusal insanın şekillendirilmesine etki etmişti.

İstanbul'da kahvehaneler teatrallik yoluyla aleniyet üretiyor ve teatral ifadeler aracılığıyla kamusal alanın biçimlenmesine hizmet ediyordu. Seyirciler, diğerleriyle birlikte davranışı, sosyal veya fiziksel koşulların yol açtığı kişisel özelliklerden ayırabiliyor ve bu teatrallik yoluyla, "dışarıdaki kamunun içinde" sosyalleştirici bir uzamsallığa şekil vermek üzere harekete geçiyordu (Sennett 1986, 65).

Heterotopi Olarak Osmanlı Kahvehanesi

Aktörleri için çoklu anlamlar taşıyan kahvehaneler, yeni deneylerin yapıldığı ve alternatif düzenleme biçimlerine ulaşıldığı toplumsal laboratu-

varlar gibiydi (Hetherington 1997, 12-13). St John'a göre bu tür yerler, alternatif kamu düzenlerinin oluşumunu harekete geçiren toplumsal eşik vazifesini üstlenmektedir. Ziyaretçilerin değişken beklenti, haz ve beğenileri buraları heterojen bölgeler haline getirir (St John 2001, 51-52). Çok yönlü, çelişken ve aykırı uzamsallıklarına bağlı olarak, kahvehaneler de etkin kamu mekânları yaratmışlardır.

İstanbul kahvehanesi,

- kahvenin ilk tüketildiği mekân olan "tekke" ile (söylemsel bağlantı)
- topolojik yakınlık, mekânsal minyatürleşme ve sembolik içerikler nedeniyle "cami" ve avlusu ile;
- "tiyatro" ile (halk ozanları, taklitçiler, müzisyenler, gölge oyuncuları, hokkabazlar, zenneler, âşıklar, meddahlar)
- "okuma salonu" ile
- "siyasi kulüp" ile (bilhassa 19. yüzyıl kıraathaneleri için geçerli, öncesinde yeniçeri kahvehaneleri),
- "meyhane" ve "kumarhane" ile
- "şark bahçesi" ile
- "berber dükkânı" ile
- "afyon tüketimi" ile
- erkekler arası tensellik ilişkileri için kullanılan yerlerle ilişkiliydi.

Tüm bu ve benzeri bağlamlar için Foucault (1986), yeni bir bilgiye atfen heterotopya veya heterotopoloji kavramlarını kullanır. Foucault'aya göre heterotopya, ütopyaların tersine "heterojen bir mevki" olarak, ahenksiz görünebilen çeşitli mekânları tek bir "gerçek yerde" yan yana getirebilir. "Her durumda heterotopyanın ayırt edici özelliği, onun uzamsal olarak süreksiz bir zemin statüsünde görünen biçimidir." Foucault heterotopya kavramını, merkezi ortodoks güçlerin bütünselliğini ya da tutarlılığını tehdit eden, zayıflatan, sorgulayan ahenksiz eylemlerin ve kişiliklerin altüst edici biçimde yan yana geldiği düzen bozucu ve muğlak mekânları tarif etmek üzere kullanır (Genocchio 1995, 37).

Kahvehaneler, ahlaki ve siyasal bakımdan, reddettikleri ortodoks görüşlere karşıt mevziler olarak hareket ediyordu. Örneğin, kadın icracıların yokluğu, bedensel arzunun tatmin edilmeyeceği anlamına gelmiyordu;

kahvehanelerde alışılmışın dışında cinselliklere yer vardı. Bu bağlamda İstanbul'daki güzel oğlanlar hakkında yazan George Sandys şöyle der:

"Kahvehanecilerin çoğu, kendilerine müşteri sağlamak üzere hizmet eden güzel oğlanlar bulunduruyor. Belki daha açık bir ifadeyi *Risale fi ahkam al-kahwa*'nın 16. yüzyıldaki (adı kesin olarak bilinmeyen) yazarı kullanmıştır; kendisi 'şehvetin tatminine tahsis edilmiş delikanlılardan' bahseder. Arapça olanlar dahil diğer kaynaklar bu konuda sessizdir, gerçi bunun nedeni böyle konuların detay verilmeden topyekun mekruh ameller arasında sayılması olabilir. Aynı zamanda, hakir görülen diğer faaliyetler ile –örneğin kumar oynamak gibi kahvehanelerde yapıldığı bilinen faaliyetler ile-eşcinsel eğilimler arasında muğlâk da olsa bir bağlantı bulunduğunu belirtmek gerekir" (aktaran Hattox 1996, 107-108).

Bu tarz kahvehaneler "ötekiliğin" başlıca mekânları ve ihlal yerleriydi. Reddedilen ve kovulan bilginin övüldüğü, hedonistik eyleme müsamaha gösterilen mahallerdi (St John 2001, 51). Kahvehane ziyaretçileri çok çeşitli alternatif pratiklere katılıyordu. Peçevi'nin sözleriyle (1992, 258) ulema için kahvehane "günahlar eviydi;" fitne ve fesatın yaygınlaşmasından duyulan korkunun boyutu, "meyhaneye gitmek, kahvehaneye gitmekten evladır" şeklindeki beyanda açıkça görülür (Lewis 1963: 133). Kahvehanelerin saygınlığını ciddi biçimde zedeleyen unsurlardan biri, uyuşturucu kullanımıyla olan ilgileriydi; "Hele keyf erbabının, [afyon tiryakilerinin] keyiflerini artırır, cana can katar bir hal olduğundan bir fincan uğruna can vermek yanlarına caiz oldu" (Abdülaziz Bey 1995, 326). Bazı kahvehanelerde uyuşturucu kullanımı düzenli bir faaliyet halini almıştı. Abdülaziz Bey'e göre (1850-1918) afyon tiryakilerinin çoğu, otuz beş dükkândan ibaret olan Süleymaniye Camii karşısındaki sıra kahvehanelere devam ederdi. Her biri on beş kişi alabilen bu kahvehaneler tamamen dolmaktaydı (Abdülaziz Bey, 1995: 326). "Kahvehane aleyhine yazılmış ahlak risalelerinden bazılarının metinleri, bu yerleri dindarların gözünde nefret edilecek hale getiren sefahat kokusuna müziğin de epeyce katkıda bulunduğunu açıkça göstermektedir" (Hattox, 1996: 107).

Buna zıt olarak, kahvehane ile cami arasındaki ilişki de imkânsız olmadığı gibi, salt söylemsel de değildi. François Georgeon'a göre, ortada ger-

çek bir topolojik bağlantı vardı. Pek çok "mahalle kahvehanesi," camilerin oldukça yakınında kurulmuştu. İnançlı kimseler için buraları namaz vaktinden evvel toplanılan bekleme salonlarıydı. Küçük çeşmeleri, minik fıskiyeli havuzları ile minyatür cami avlularını andırıyorlardı. Kahvehanelerin duvarları, Kur'an'dan ayetler, Peygamber hadisleri ve Mekke-Medine resimleriyle donatılmıştı. Namaz vaktini bekleyenler için dini müzik çalınır, tarihi zaferlerden bahseden destanlar okunurdu (Georgeon 1999, 46). Dwight (1926) ise sadece cami ile kahvehane arasındaki ilişkinin topolojik boyutundan bahsetmekle kalmaz (34-35), mezarlıklar ve kahvehaneler arasında da bir ilişki bulunduğunu söyler: "[mezarlıkları ziyaret eden] insanlar, ya teklifsizce mezar taşlarının arasında, ya da kendilerini yalnız bırakmayan kahvehanelerde otururlar" (219).

Muhtelif kahvehaneler –ister kumar, uyuşturucu kullanımı ve erkekler arası tensellik için, isterse *devlet sohbeti* diye tanımlanan siyasi sohbet için kullanılıyor olsun- kışkırtıcı nitelikler taşır. Bu kışkırtıcı veya baştan çıkarıcı niteliklere, mistik tonlara sahip bir de dinsel özellikleri bulunan kahvehaneler eşlik eder. Yukarıda bahsettiğimiz mekânsallıkların tümü kahvehanenin heterotopik niteliğini daha da belirgin kılar. Heterojen ve ahenksiz (siyasi, dini, baştan çıkartıcı, edebi, kışkırtıcı, bozucu, sanatsal, teatral, karnavalesk) faaliyetlerin bu bileşimi, kahvehaneyi heterotopik olarak tanımlar. Fakat heterotopyalar kendi başlarına var olmazlar. Kahvehanelere heterotopya dememizi sağlayan şey, buralarda bulunan sosyal faaliyetlerin, mekânsallıkların ve olayların oluşturduğu heterojen bir harmandır. Foucault (1986) heterotopyaların ahenksizliğini çizmek için hangi örneklere başvurur: "Türk hamamları, Roma hamamları, İskandinav saunaları, genelevler, müzeler, kiliseler, otel odaları, akıl hastaneleri ve hapishaneler." Osmanlı kahvehanesi, *par excellence* heterotopiktir. Bütün heterotopyaların ve de Osmanlı kahvehanelerinin özelliği yeni bir düzen oluşturmalarıyla ilgili değil alternatif düzenlemeler yaratmalarıyla ilgilidir. Heterotopyanın kendinden menkul bir varlığı yoktur. Kahvehanelerdeki toplumsal pratiklerin ve olayların heterojenliği ve zıtlıklar arası diyalektik onları heterotopik kılar. Hetherington tamamen aynı nedenlerden ötürü Fransız devrimiyle ilgili dönemde Paris'teki (Palais Royale'deki) kahvehanelerin heterotopik olduğunu ileri sürer. Palais Roya-

le'deki Paris kahvehaneleri yoğun okuma ve tartışma aktivitelerinin, entelektüel ve siyasi pratiklerin, kumarın ve her türden hazcı eğilimlerin yaşam alanı bulduğu yerlerdir (Hetherington, 1997: 14).

Bütün heterotopyalar "içinde bulundukları coğrafyanın kültür senkronisi içinde kendileriyle ilgili bir soyağacını da açığa çıkarırlar" (Soja, 1995: 15). Bu bağlamda, yeri gelmişken dibe atamadığımız bir dipnot gibi belirtelim. Geleneksel kahvehanelere ilişkin olarak, Edward Soja'nın soyağacı dediği bağlantının netleştiği ilginç bir nokta söz konusu edilebilir. Eski kahvehaneler bahsedilen mekânların dışında eğitim kurumuyla yani medreseyle de ilişkisellik içindeydi ve yukarıda belirtildiği gibi eğitici rolleri nedeniyle bir tür benzetme yoluyla mekteb'i irfan hatta daha Farsi gelenekte medresetü'l ulema olarak anılmaktaydı. [Benzer biçimde, Londra'daki eski kahvehaneler de "*penny* üniversiteler" olarak anılır. Detaylı bir tartışma için bkz. Aytoun (1956)]. Dolayısıyla medrese ile kahvehane arasında metaforik bir bağ kurulmuştu. Bugün entelektüellerin devam ettiği İstanbul'daki Divan Yolu Caddesi üzerinde Hoca Rüstem Sokağındaki Kızlarağası Mehmet Efendi Medresesinin, biraz daha ileride Koca Sinan Paşa Medresesinin ve daha ileride Çorlulu Ali Paşa Medresesinin kahvehaneye dönüşmesi sadece mimari ve sosyal bir tesadüften değil, kahvehanelerin geçmişteki heterotopik niteliklerinden kaynaklanmaktadır.

Sonuç Yerine: Homo Ludens (oyunsallık) ve Homo Sapiens (rasyonellik) Yakınlaşması

Kamusal alanı, her türlü grubun erişimine açık kamusal bir dışavurum ve performans mahalli olarak değerlendirerek, onu mekânlaştırmaya çalıştığımız iddia edilebilir. Osmanlı İstanbulluları, Avrupalılar kahve ve kahvehane ile karşılaşmadan çok daha önce kendilerini dramaturjik bir toplumsal performativitenin içinde bularak, eleştirel kamusallığı geliştirmişlerdi. Bu gayrı-resmi kültürel alan, gündelik hayatın rutinleri ile hayata tekçi monolojiyi dayatan güçler arasında pazarlık ve aracılık rolü üstlendi. Bu enformel güç, popüler failliğin adeta silahı oldu. Bu makale 19. yüzyılın siyasi ortamını problematize etmiyor. Bunun için bir çalışma daha lazım. Ancak şunu belirtmekte fayda var. Yukarıda gelişimi tasvir edilen eleştirel ka-

musallık veya eleştiri kültürü seçkinleri de anti-monarşik tutumlara itebilecek bir başka deyişle 19. yüzyıla gelindiğinde aydınlanma, devrim, batılılaşma ve modernite tartışmalarının neşvü nema bulacağı kahvehanelerin görece yeni bir formu olan kıraathanelerin siyasi işlevlerine uygun bir zemin hazırlamıştır. Kıraathaneler de heterotopolojinin soy kütüğüne bağlanmışlardır. Dolayısıyla modern kamuoyunun ortaya çıkabildiği 19. yüzyıl İstanbul'unda Habermasyen unsurları dışlamayan bir kamusal alandan bahsedebiliyorsak bunun nedeni geçmişteki heterotopolojide yatmaktadır. Çünkü devrim ve karşı-devrim kışla kadar kıraathanede tasarlanacaktır. Ebuzziya Tevfik, Mahmut Paşa Camisinin avlusundaki kıraathaneyi Paris'in meşhur kafesi, devrim ideolojisinin dönüp durduğu Procope ile benzeştirir. Georgeon'a (1999, 72) göre bu kıraathane bir akademisyenler kulübüdür. Fevziye Kıraathanesi de böyledir. İlk sinema filmi burada gösterilmiştir. Çok daha sonra İstanbul'un ilk sinema salonu Milli Sinema da aynı yerde açılacaktır. 1857'de açılan Sarafim Efendi Kıraathanesinin alt katı bir basımevi olarak çalışmıştır. Bu kıraathanelerde, gazeteler, dergiler, broşürler rahatlıkla erişilebilir durumdaydı. Beşiktaş Cemiyet-i İlmiyesi, Münif Paşa'nın Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniyesi kıraathane faaliyetlerinin zenginleşmesinden genişlemesinden, çeşitlenmesinden ibarettir. Öyle ki Münif Paşa'nın salonunda çeşitli dillerde basılmış otuzdan fazla gazeteye ulaşmak mümkündü. Üç yıl çıkan Mecmua-i Fünun da bu cemiyet tarafından basılmıştır.

19. yüzyıl öncesinde kahvehanelerdeki tüm heterotopik üsluplar, kamusal gücü "taktiksel, şaşırtıcı ve saptırıcı, heterolojik eylemler" olarak kurgular; popüler gücü açıkça her şeyi yapmaya muktedir bir devlet gücünden kaçmak, onu idare etmek; bu devletin kapasite ve gözetiminden paçayı sıyırmak için kullanılan pratik zeka, taktiksel yaratıcılık, oyunculuk, oyunbozanlık gibi yöntemler olarak tanımlar (Erdoğan 2000, 31). Daha sonra monarşiye yöneltilecek tepki, aynı eleştiri kültürünün elitist bir tarzda yeniden yorumlanmasıdır aslında. Kahvehane toplumu bir metonimdir aslında, bu metonim devlete karşı bir eşik alan yarattığından; devlet erkinin, kahvehaneleri yasaklayan fermanlar ilan etmek gibi dur durak bilmeyen, fakat etkisiz kalan siyasi tepkiler vermesi sürpriz değildir. Bu tepkiler aynı zaman-

da, özel alandan tamamen ayrı bir alanda farklı toplumsal grupların bozucu ve eleştirel kamusallık için bir kültür, bir ortam ve mekân oluşturduklarının da göstergesidir. Kahvehaneler, baskıcı ve yasaklayıcı bir resmi kültür ve otoritenin süreksiz kılındığı yerlerdi. Kahvehanenin karnavalesk kültürü, ironi, parodi ve alay yoluyla hicvin kullanıldığı performanslarla resmi erkle hesaplaşıyordu. Bir başka deyişle bunlar vasıtasıyladır ki, kültürel olanla siyasi olan ilişkilendirilerek eleştirel bir kamusallık yaratılabilmiştir.

Osmanlı kahvehaneleri eleştirel bir kamusallık ve bozucu-eleştirel siyasi toplumsallığın oluşmasındaki araçsal rolleriyle, farklı statülerden kişilerin karşılaşma alanları olmaları sebebiyle, katmanlaşma sisteminin geleneksel normlarını tehdit ettikleri için yetkililerin tepkisine maruz kalıyordu. Tepki mekânsal bir geometriye değil onun metonimik, mimik tehdidine karşı gelişiyordu. Bu yüzden bu çalışmada kahvehane aslında bir çözümleme enstrümanıdır.

Köker'e göre Osmanlı devlet geleneğinin kültürel-ideolojik meşruiyeti, Platoncu dünya görüşünün İslami bir versiyonuna dayanıyordu. Bunda Bizansın etkisi de vardı. Burada devletin gücü, koruyucu yöneticilerin siyasi erdemleriyle özdeşleştirilmiştir (Köker 1997, 67). Osmanlı Devletinin bu klasik meşruiyeti, yönetici askeri sınıfla vergi ödeyen reaya arasındaki ikililiği; temel, kaçınılmaz ve "doğal" addetmektedir. Reayanın askeri sınıfa girişini engellemek hayatidir, zira devlet onların sağladığı gelire bağımlıdır. Dolayısıyla, herkesin yerini bilmesi zorunludur. Siyasi entrika ve eleştirinin merkezleri olan kahvehaneler, aynı zamanda hoş görülmeyen birbirine karışma mahalleri de olduklarından, klasik meşruiyet formülünün öngördüğü uyumu ihlal ediyordu. Bu uyum 17. yüzyılda zaten çözülmeye başlamıştı. Ancak bütün büyük güçler gibi Osmanlı'nın da çözülmesi bir yüzyılda olmamıştır.

Sosyoekonomik yapının çözülüşüne ilk tepki, geleneksel katmanlaşma sisteminin korunması ve restorasyonu konusundaki ısrar oldu. Bu ikili yapıya dönük her türlü tehdit, şüpheyle karşılandı. Bu nedenle reayanın askerinin yaşam tarzını taklit etmeye kalkışması, ayrıcalıklı konumlarını korumak isteyenlerin tepkisiyle karşılaştı. Çevresel güçlerin içinden gelen eşrafın daha sonra İstanbul'da açacağı malikaneler de bu halin uzantısıdır

aslında, söylemsel olarak yeniçeri pratiğine bu düzeyde benzerler. Yönetici seçkinlerle tebaa arasındaki hattın bulanıklaşması, seçkinler için ciddi bir sorun oluşturuyordu; bu yüzden reayanın örneğin seçkinlerin giyim tarzını benimsemek veya sadece askeri sınıfa tanınan bir ayrıcalık olan caddelerde ata binmek, kılıç kuşanmak gibi davranışlarla kendi düşük statüsünü aşma girişimlerinde bulunması, seçkinler cephesinde tedbir alma gerekliliğini doğuruyordu (Saraçgil 1999, 37-8). Kahvehane kabul edilemez temas ve karışımların merkezi olarak görülüyordu. Yeniçeri kahvehaneleri, önceki ilişkilerinden ve sosyal bağlarından koparılarak doğrudan padişaha bağlanmış bulunan devşirme gençlere, İstanbul'un gündelik yaşamıyla etkileşime girme olanağı sunuyordu. Ticarete giriyorlar ve zenginleşiyorlardı.

Yetkililer geleneksel mutlakiyetçilik ve katmanlaşmayı onarmak üzere, yeni merkezileştirme politikalarını hayata geçirmeye çalıştı. Onları endişelendiren mekânlar, farklı konum ve statüye sahip kişilerin kamu meselelerini ve siyaseti tartışıp eleştirdiği, kahvehaneler gibi muhalefet mekânları olma potansiyeline sahip yerlerdi.

Kahvehanelerde gözlemlenen yeni toplumsallık biçimleri, bu kurumu, imparatorluğun başkentindeki iktidar çatışmalarının marjında kalmayan bir mekâna dönüştürdü (Saraçgil 1999, 37-8). Kahvehanelere karşı alınan önlemler, merkezi otoritenin Osmanlı mutlakiyetçiliğini muhafaza etmek ve rejim karşıtı söylemin yayılmasının önüne geçmek için verdiği mücadeleyi simgeler.

Ne var ki bu, umutsuz bir mücadeleydi. Elbette ki, bunun ne kadar umutsuz olduğu yukarıda belirtildiği gibi ancak 19. yüzyılda netleşecektir. Osmanlı İstanbul'undaki kahvehane toplumu, Osmanlı kamusal alanının ortaya çıkışında hayati bir rol oynamıştır. Kahvehaneler, özgürlükle denetim arasındaki muğlak ve ikircikli etkileşimin ifade imkânı bulduğu yerlerdi. Bilhassa *teatro mundi* geleneği ve heterotopoloji nitelikleri ile tanımlayabileceğimiz bu mekânlar, tekil değil, çoğul işlevliydi; yani kamudaki düzensizlik, "kamuda düzensiz olma özgürlüğünü veya kamuda daha çok canlılığı kışkırttı" (Sennett 2003, 85) neticede de dönüp dolaşıp monarşiyle hesaplaşmayı kışkırttı. Çünkü geleneksel davranışla kamusal alanın düzensizliği arasında, kamusal yaşamı zenginleştiren çok katmanlı bir ilişki söz konusuydu.

Aşırı gibi görünen ve 19. yüzyılla bağlantı kuran bu iddiamızı yukarıda bahsedilen ve Procope'u andıran daha rasyonalist unsurlar içeren elitist kıraathaneler yoluyla desteklemek mümkündür. Teorik planda ise şu şekilde iddiamızı canlandırabiliriz:

Yazımızın başında polis ve kozmopolisi, Romalıların civitas'ı ile Babil'i (veya Babil yerine 19. yüzyıl Paris'ini ya da Harun Reşit'in Bağdat'ını) avantajları bakımından birleştirmek olası mıdır diye sormuştuk. Bu soruyu rasyonalite ile teatro mundi'nin avantajlarını veya rasyonalite ile dramaturjinin avantajlarını birleştirmek olası mıdır diye de formüle edebiliriz. Homo ludens ile homo sapiens'in avantajlarını birleştirmek olası mıdır? Sennett'in ileri sürdüğü ve bu çalışmanın başında belirtildiği gibi, aktörlerin birbirleriyle nasıl iletişim kurduğunu, daha doğrusu kendilerini duygusal ve zihinsel olarak karşılıklı nasıl dışavurduklarını anlamak için, "kamusal yaşamla ilgili tartışmaları rasyonalite sorunlarından kurtarmak" illa da gerekli midir? Tucker (1993, 201) estetiğin, duygusal ve hissi olanın, oyunla ilgili olanın ve rasyonel olanın birbirinden keskin biçimde ayrılmadığını iddia eder. Johan Huizinga'nın başyapıtı *Homo Ludens* (2006) bunu gösterir. Oyunsallık (ya da *homo ludens*), akletmeyi (*homo sapiens*) tamamlayabilir. Habermas kişilerin kendilerini dünyada bulduklarına ve eylemlerini adeta bazı duyarlılıkları doğuştanmışçasına a priori düzenlediklerine inanır, ancak "deneyimimiz komünal olarak şekillenmekte ve paylaşılmaktadır, estetik duyarlılıklarımız başkalarıyla girdiğimiz etkileşimlerle hayat bulur." Bu süreç, duyarlılık ve empati kadar rasyonelite de gerektirir; "etkileşim vasıtasıyla, kavrayış anlamla aşılanır; düşünce sürekli olarak tahayyül ve duyguyu ortaya çıkarır" (Tucker 1993, 201). Kamusal alanın dışavurumsal yönü ve kamusal mekânlardaki uzamsallığı, örneğin kahvehaneler veya özellikle bu ve buna benzer alanlardaki dramaturji ve heterotopoloji, kamusal alanı meydana getiren toplumsallık biçimlerinin şekillenmesine imkân verir. Dışavurumun teatral ve heterotopik biçimlerinin kamusal alanın ayrılmaz bir parçası olduğunu iddia etmek, Habermas'ın kamusal alanın yaratılması için elzem bulduğu koşul, yani "eşit olmayan sosyal statülere sahip kimseler arasında birlikteliğe" yol açıyor olma özelliği düşünüldüğünde, çok daha meşru hale gelir (1989, 34). "Oyun [veya *teatro mundi*nin içeriği], Haber-

mas'ın iletişimsel eyleme içkin gördüğü adalet talebiyle işlevsel olarak denk olan, eşitliğe dair önemli bir talebi karşılar" (Tucker 1993, 206). Toplumsallığın eşitlikçi bir biçimi olarak oyun, (ya da homo ludens) "kamusal alandaymış gibi davranır... özerk bir mekâna ihtiyaç duyar; burada eylem, eşitler arasında gönüllü olarak ortaya konur. Her ne kadar Habermas yaşam dünyası (*lifeworld*) geleneklerinin politikleştirilmesini, bu alanın kolonize edilmesinin bir bileşeni olarak veya iletişimsel eylem potansiyelini açığa çıkaran bir etmen olarak değerlendirse de, bu süreç yeni toplumsallık ve karnavalesk biçimlerinin oluşumunu da teşvik eder" (206).

Osmanlı kahvehaneleri, müşterilerinin sosyal kompozisyonu ve oluşturdukları melanj vasıtasıyla meydan okuyucu kamusallık biçimleri için bir zemin hazırlamıştır. Onlar belirli bir kamu yaşamının karmaşık gündelik hayat gerçekliğini yansıttılar. Bu gerçeklikle etkileşime giren bir kamu değil, çeşitli kamular oluştu. Ortaya çıkan kamu, elbette kavramın klasik anlayışına benzemiyor. Bu noktada, tarihsel analizler vasıtasıyla kamusal alan kavramına ilişkin bütünselci anlayışın Avrupa bağlamında da artık sorgulanmakta olduğunu belirtmek gerekir (bkz. Cowan 2000).

Osmanlı toplumunda kamusal alan sürekli olarak iktidarsızlaştıran müdahalelerin, siyasi entrikaların ve hükümet manipülasyonlarının nüfuzuna maruz kalıyordu. Ama aynı durum Fransa ve İngiltere için de geçerliydi. Mutlakiyetçi monarşinin baskısı burjuvaziyi daha da kışkırtmıştır. Yeşermekte olan burjuva kamusal alanının, sonraları (19. yüzyılda) yozlaştığı ve gerilediğine dair ünlü Habermasyan görüş reddedilebilir; Habemas'ın aklından geçen belirli bir tür bozulmadır, halbuki kamusal alan ve ilkeli rasyonel müzakere başlangıcından beri "her zaman" hükümet manipülasyonları ve siyasi komploların tesirinde kalmıştır, Herzog'un tabiriyle "zehirlenmeye açıktır" (Herzog 1998, 142-6). Bu iddiaya bir başka, belki de en iyi destek Reinhart Koselleck'ten (1988) gelir. Koselleck kamusal alanın önce ideal yükselişine sonra da uzun vadeli gerilemesine değil, özellikle patalojik başlangıçlarına, yani patojenezine (*pathogenesis*'e) işaret eder, eleştiri ve kriz hep bir aradadır. Bir başka deyişle moderniteyi eleştiri ve kriz bir arada kurmuştur.

Yeniçeriler, loncalar, zanaatkârlar, madun özneler ve hatta eşrafın askeri sınıfa sızma eşikleri, gayrimüslimler, âşıklar, meddahlar, gölge

oyuncuları, metis vb. toplumsallıklar içinden farklı kamular ve kamusallıkların ruhu çıkmıştır. Her ne kadar Osmanlı İstanbul'unda 19. yüzyılın ortalarına kadar bir burjuvazi ve bu dönemden önce modern bir kamuoyu yoktuysa da, bu, devletin eylemlerine ve gücüne karşı koymak isteyen bir kamusal gücün var olmadığı anlamına gelmez. Sadece heterotopik, popüler, dağınık, ahenksiz, dramaturjik, heterolojik, çevresel, metisi kapsayan ve karnavalesk güçlerin girift ruhunu billurlaştıracak, eylemin soyağacına meyve verdirecek uzun bir 19. yüzyıla ihtiyaç vardır. Yani toplumsalı kriztalize edecek erkin gelmesini beklemişlerdir. Bu erk kendini önceleyen hetoroloji olmasaydı kendini gösteremezdi. Burjuva yoktu askeri bürokratik entelijansiya bu işi üstlendi demek manidar olsa da çok yavan ve yüzeysel bir tespittir. Devlet, kendi bürokratları ve resmi aydınları yoluyla kendi kendisiyle mi savaşmıştır? Bu cazip bir görüş olabilir ama totolojiktir ve fantastiktir. *Agency* yoktu anlamına gelir. Hiçbir toplumda ilkeller dahil edimcisiz bir toplumsallık mümkün değildir. Tarihin çarkını döndüren büyük özneyi aramaktan ise vazgeçemiyoruz. Büyük özne diye bir şey yok. Sadece ilişki (*companionship, relationship*) var. Promote kompleksi Ödip kompleksi gibi zihnimizi esir almamalı. Bunlar antropolojik fanteziler. Bu nedenle kamusal alanı "burjuvazinin kendiliğinden ve sınıf temelli kazanımı yerine ki bu da bir noktaya kadar anlamlıdır, çeşitli kamuların arasındaki kültürel ve ideolojik çekişmelerin veya müzakerenin sürdürüldüğü yapılandırılmış bir ortam" olarak kavramlaştırmak çok daha anlamlıdır (Eley 1992, 306). Osmanlı toplumunda bu kültürel ve ideolojik çekişme ve müzakere, bilhassa devletçe tanımlanmış pozisyonlarını sorgulamak isteyenlerle, yani siyasi *structuration*'ı aşmak isteyenlerle bu talepleri dizginlemek arzusunda olanlar arasında ve tepeden inme yasaklayıcı politikalar uygulamak isteyenlerle bunlara karşı çıkanlar arasında yaşanıyordu. Ancak bu pozisyonlar sabitleşmiyordu, birbirlerinin yerini alabiliyorlardı. Talepleri dizginlenenler, dizginleri ele geçirince başkalarını baskılıyordu. Hem Abdülhamit, hem jöntürkler baskıcıydı. O yüzden ilişki (*companionship, relationship*) diyoruz, dikotomik özneler veya tarihsel özne demiyoruz. Bu iddiamızı erken cumhuriyet döneminde güçlü devlet zayıf sivil toplum tezine dayanarak eleştirmek isteyenler olabilir, devletin ruhu toplumu anime etmek istemiştir, devletin

iradesiyle toplum özdeşleştirilmiştir vs. tezleri. Bunlar caziptir. Ancak heteroloji kolektif bilinçdışı gibidir, toplumsallık ve tarihsellik ilişkisi 30-40 yılda billurlaşmaz. 21. yüzyıl itibariyle Türkiye'nin yaşadığı sivilleşme kriz ve eleştirisi bize ipuçlarını vermektedir. Dikilen elbise topluma dar geldi diyen liberalist sav da eşit derecede açıklayıcı değildir. Ne devlet bir terzidir ne de toplum bir organizma. Niye modernleşme trenini yakalayabildiğimiz niye ortadoğulaşmadığımız veya balkanlaşmadığımız önemli bir sorudur. Bunun sebebi ne salt siyasi ne de salt toplumsaldır. Bunda Osmanlı devlet geleneği ve onun tahrik ettiği eleştiri ve yarattığı kriz'in bir geist gibi heterotopolojiyi, homo ludensi kışkırtarak yarattığı bir toplum olma bilinci sözkonusudur. Bu tedrici süreç cumhuriyet boyunca da devam etmektedir. Elbette çok ızdıraplı, çok patolojik ve bu da Koselleck'in adlandırması gibi bir patojenezdir. Aslında ne devlet güçlüdür ne de sivil toplum zayıf. Ne sivil toplum güçlüdür ne de devlet zayıf. İnanmak istemesek de bunun ismi hâlâ düzen içinde değişmektir. Asım Karaömerlioğlu (1998) merkezden atanan ve tarım sektöründe önemli bir rol edinen tımarlılar ile yine merkezden atanan, tarımsal aktivite ve fizibiliteyi rapor etmesi beklenen Köy enstitüsü Müdürü'nün benzer işlevlere sahip olduğunu düşünür. Bu hem eşitlikçi hem baskıcı, hem sınırlayıcı hem özgürlükçü, hem toplumsal hem siyasi, hem rasyonel hem oyunsaldır. Birey-toplum; toplum-devlet ikiliği faydasız olmasa dahi yetersiz bir kurgudur. Toplumun varlığı insani istencin, tarihselliğin (*historicity*), sosyalliğin (*sociality*) üzerinden akan bir aşkınlık formu gibi kuramlaştırılamaz. Toplumun dışsallığına ilişkin büyülü haleyi düşürmek ve insani iletişim düzenlerinin zorlayıcı yapıların işlevsel etkilerinden bağımsız bir durum içinde ele alınabileceklerine dair bir fikir yürütmeyi desteklemek gerekiyor. Kurumlar, yapılar ve işlevler kendinde şeyler değiller; dışsal biçimde insanın benliğine uzaklaştırılmış, kendi kendini düzenleyen evrimsel mekanizmalar gibi de görülemezler. Yapılar insansız değiller. Bu mekanik yaklaşım kaba bir yapısalcılığa uygun alanlar açmaktadır. Toplumun bireylerin ötesinde ve onlardan bağımsız bir bütünlük olduğu ve bireyin de bu bütünlükle eskatolojik bir ilişki kurduğuna dair Durkheimcı tez çürümeye yüz tutmuştur.

Kaynakça

Abdulaziz Bey. 1995. *Osmanlı Adet, Merasim ve Tabirleri.* İstanbul: Tarih Vakfi Yurt Yayınları.

Açıkgöz, Namık. 1999. "Kahvenin Edebi Serüveni," *Osmanlı Ansiklopedisi: Kültür Sanat*, c. IX. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 151-60.

And, Metin. 1979. *Karagöz: Turkish Shadow Theatre.* İstanbul: Dost Yayınları.

And, Metin. 1987. *Culture, Performance and Communication in Turkey.* Tokyo: Asya ve Afrika Dil ve Kültürlerini Araştırma Enstitüsü.

And, Metin. 1999. "Traditional Performances in Turkey." In Mevlüt Özhan (ed.), *The Traditional Turkish Theater*, 7-52. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Arendonk, C. 1997. "Kahwa." *Encyclopedia of Islam.* c. IV, 449-53. Yeni baskı. Leiden: E.J. Brill.

Ariès, Philippe. 1962. *Centuries of Childhood: A Social History of Family Life.* New York: Vintage.

Ariès, Philippe. 1989. "Introduction." Roger Chartier (ed.), *A History of Private Life: Passions of the Renaissance* içinde, c. III, 1-11. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press.

Ariès, Philip ve Duby, Georges. 1987-1991. *A History of Private Life.* 5 cilt. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press.

Aytoun, Ellis. 1956. *The Penny Universities: A History of the Coffee Houses.* Londra: Secker & Warburg.

Bakhtin, Mikhail. 1984. *Rabelais and His World.* Bloomington: Indiana University Press.

Barkey, Karen. 1994. *Bandits and Bureaucrats: The Ottoman Route to State Centralization.* Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

Batur, Enis. 2001. "Pleasures Hidden in a Coffee-Color Bean." Selahattin Özpalabıyıklar (ed.), *Coffee: Pleasures Hidden in a Bean*, 6-9. İstanbul: Yapı Kredi Publications.

Berger, Peter L. and Luckmann, Thomas. 1967. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge.* Garden City, N.Y.: Doubleday.

Borges, Jorge Luis. 1998. *Averroes'in Arayışı. Alef.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Brooke, John L. 1998. "Reason and Passion in the Public Sphere: Habermas and Cultural Historians." *Journal of Interdisciplinary History* 29, 1: 43-67.

Cowan, Brian William. 2000. "The Social Life of Coffee: Commercial Culture and Metropolitan Society in Early Modern England." Doktora Tezi. Princeton University.

Dallaway, Jacques. 1799. *Constantinople Ancienne et Moderne et Description des cotes et isles de l'archipel de la Troade.* c. I. Paris: Denne.

Dawud, Ali. 1992. "Coffeehouse." *Encyclopedia Iranica*, c. VI, 1-4. California: Costa Mesa.

Delanty, Gerard. 1999. *Social Theory in a Changing World: Conceptions of Modernity.* Cambridge: Polity Press.

D'Ohsson, Mouradgea. 1791. *Tableau general de l'Empire othoman.* c. IV. Kısım I. Paris: L'Imprimerie de Monsieur.

Dufour, Philip Sylvestre. 1685. *Traitez nouveaux et curieux du Cafe, du The, et du Chocolate: Ouvrage egalement necessaire aux Medecins, la tous ceux qui aiment leur sante.* Lyon: Jean Girin & B. Riviere.

Dwight, H. G. 1926. *Constantinople: Settings and Traits.* New York: Harper & Brothers Publishers.

Eley, Geoff. 1992. "Nations, Publics, and Political Culture: Placing Habermas in the Nineteenth Century." Craig Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, 289-339. Cambridge: The MIT Press.

Enault, Louis. 1855. *Constantinople et la Turquie*. Paris: Librarie Hachette.
Erdoğan, Necmi. 2000. "Devleti İdare Etmek: Maduniyet ve Düzenbazlık." *Toplum ve Bilim* 83, 8-31.
Foucault, Michel. 1986. "Of Other Spaces." *Diacritics* 16, (Spring): 22-7.
Genocchio, Benjamin. 1995. "Discourse, Discontinuity, Difference: The Question of 'Other' Spaces." Sophie Watson ve Ketherine Gibson (der.). *Postmodern Cities and Spaces*, 35-46. Cambridge: Blackwell.
Georgeon, Frangois. 1999. "Osmanlı İmparatorluğunun Son Döneminde İstanbul Kahvehaneleri." Helène Desmet-Gregoire ve Frangois Georgeone (eds.), *Doğu'da Kahve ve Kahvehaneler*, 43-85. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
Habermas, Jurgen. 1989. *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Cambridge: Polity Press.
Hattox, Ralph S. 1996. *Coffee and Coffeehouses: The Origins of a Social Beverage in the Medieval Near East*. Seattle: University of Washington Press.
Herzog, Don. 1998. *Poisoning the Minds of Power Orders*. Princeton: Princeton University Press.
Hetherington, Kevin. 1997. *The Badlands of Modernity: Heterotopia and Social Ordering*. Londra: Routledge.
Huizinga, Johan. 2006. *Homo Ludens, Oyunun Toplumsal İşlevi Üzerine Bir Deneme*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
Işın, Ekrem. 2001. "A Social History of Coffee and Coffeehouses." Selahattin Özpalabıyıklar (ed.), *Coffee, Pleasures Hidden in a Bean*, 10-43. İstanbul: Yapı Kredi Publications.
Itzkowitz, Norman. 1972. *Otoman Empire and Islamic Tradition*. New York: Alfred A. Knopf.
İnalcık, Halil. 1964. "The Nature of Traditional Society." Robert E. Ward ve Dankward A. Rustow (der), *Political Modernization in Japan and Turkey*. Princeton: Princeton University Press.
Jervis, John. 1999. *Transgressing the Modern: Explorations in the Western Experience of Otherness*. Oxford: Blackwell.
Juchereau de Saint-Denys, Antoine de. 1819. *Revolutions de Constantinople en 1807 et 1808*. c. II. Paris: Brissot-Thivars.
Kapferer, Jean-Noel. 1990. *Rumors: Uses, Interpretations and Images*. New Brunswick, N.J.: Transaction Books.
Karaömerlioğlu, Asım. 1998. "The Village Institutes Experience in Turkey." *British Journal of Middle Eastern Studies* 25, 1, 47-74.
Koselleck, Reinhart. 1988. *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
Köker, Levent. 1997. "National Identity and State Legitimacy: Contradictions of Turkey's Democratic Experience." Elizabeth Özdalga ve Sune Persson (eds.), *Civil Society, Democracy and Muslim World*, 63-72. İstanbul: Swedish Research Institute.
Lofland, Lyn H. 1973. *A World of Strangers: Order and Action in Urban Public Space*. New York: Basic Books.
Mac Farlane, Charles. 1829. *Constantinople in 1828: A Residence of Sixteen Months in the Turkish Capital and Provinces*. c. II, ikinci baskı. Londra: Saunders & Otley.
Mah, Harold. 2000. "Phantasies of the Public Sphere: Rethinking the Habermas of Historians." *The Journal of Modern History* 72, 1, 153-182.

Mardin, Şerif. 1995. "Civil Society and Islam." John A. Hall (ed.), *Civil Society: Theory, History, Comparison*, 278-300. Cambridge: Polity Press.

Martinovitch, Nicholas N. 1933. *The Turkish Theatre*. New York: Theatre Arts Inc.

Mendible, Myra. 1999. "High Theory/Low Culture: Postmodernism and the Politics of Carnival." *Journal of American Culture* 22, 2, 71-77.

Mèry. 1855. *Constantinople et la Mer Noire*. Paris: Belin-Leprieur & Morizot Editeurs.

Naima Efendi, Mustafa. 1968. *Naima Tarihi*. c. III. İstanbul: Zuhuri Danışman Yayınevi.

Nerval, Gerard. 1862. *Voyage en Orient*. c. II. Paris: Charpentier, Libraire Editeur.

Newman, Simon P. 1997. *Parades and Politics: Festive Culture in the Early Republic*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Nutku, Özdemir. 1999. "On Aliks (Tale Singers) and Meddahs (Story Tellers) ." Mevlut Özhan (ed.), *The Traditional Turkish Theater*, 53-68. Ankara: Ministry of Culture Publications.

Peçevi Efendi, Ibrahim. 1992. *Peçevi Tarihi*. c. I. Ankara: Kültür Bakanlığı.

Perry, Charles. 1743. *A View of the Levant, Particularly of Constantinople, Syria, Egypt and Greece*. Londra: T. Woodward.

Potocki, Jean. 1999. *Voyages en Turquie et en Egypte*. Paris: Jose Corti.

Salzmann, Ariel. 2000. "The Age of Tulips: Confluence and Conflict in Early Modern Consumer Culture (1550-1730)." Donald Quartet (ed.), *Consumption Studies and History of the Ottoman Empire, 1550-1922: An Introduction*, 83-106. New York: State University Press of New York.

Sandys, George. 1670. *Sandys Travels: Containing a History of the Original and Present State of the Turkish Empire*, sixth edn. London: R. Clavel, T. Passinger, Will Cadman.

Saraçgil, Ayse. 1999. "Kahvenin İstanbul'a Girişi: 16. ve 17. Yüzyıllar." Helène Desmet-Gregoire ve Frangois Georgeone (eds.), *Doğu'da Kahve ve Kahvehaneler*, 27-41. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Scott, James. 1985. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Heaven, C. T.: Yale University Press.

Sennett, Richard. 1986. *The Fall of Public Man*. Londra: Faber and Faber.

Sennett, Richard. 1996. *Kamusal İnsanın Çöküşü*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Sennett, Richard. 2003. "Reflections on the Public Realm." Gary Bridge and Sophie Watson (eds.), *A Companion to the City*, 380-87. Oxford: Blackwell.

Shibutani, Tamotsu. 1966. *Improvised News: A Sociological Study of Rumor*. Indianapolis: Bobbs-Merrill.

Shields, David. 1997. *Civil Tongues and Polite Uetters in British America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Simmel, Georg. 1971. *On Individuality and Social Forms*. Chicago: Chicago University Press.

Siyavuşgil, Sabri Esat. 1961. *Karagöz: Its History, Its Characters, Its Mystical and Satirical Spirit*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

Soja, Edward W. 1995. "Heterotopologies. A Remembrance of Other Spaces in the Citadel-L.A." Sophie Watson ve Ketherine Gibson (der.). *Postmodern Cities and Spaces*, 13-34. Cambridge: Blackwell.

St John, Graham. 2001. "Alternative Cultural Heterotopia and the Liminoid Body: Beyond Turner at ConFes." *The Australian Journal of Anthropology* 12, 1, 47-66.

Thevenot, Jean. 1965. *U'Empire du Grand Turc vu par un Sujet de Louis XIV*. Presentation de Francois Billacois. Paris: Calmann-Levy.

Tucker, Kenneth H. 1993. "Aesthetics, Play and Cultural Memory: Giddens and Habermas on the Post-modern Challenge." *Sociological Theory* 11, 2: 194-211.
Ünver, Suheyl. 1962. "Türkiye'de Kahve ve Kahvehaneler." *Türk Etnografya Dergisi* 5: 39-84.
Weintraub, Jeff. 1997. "The Theory and Politics of the Public/Private Distinction." Jeff Weintraub ve Krishan Kumar (eds.), *Public and Private in Thought and Practice: Perspectives on a Grand Dichotomy*, 1-42. Chicago: University of Chicago Press.
White, Charles. 1846. *Three Years in Constantinople on Domestic Manners of the Turks in 1844*. C. I, second edn. Londra: Henry Colburn.
Yerkovich, Sally. 1977. "Gossiping as a Way of Speaking." *Journal of Communication* 27, 1, 192-96.

Ali Çaksu*

18. YÜZYIL SONU İSTANBUL YENİÇERİ KAHVEHANELERİ**

Son yıllarda Osmanlı kahvehaneleri ve yeniçeri kurumlarına büyük ilgi gösterildiği halde, bildiğimiz kadarıyla, tek başına yeniçeri kahvehanelerini ele alan bir çalışma bulunmamaktadır.[1] Her iki kurumun Osmanlı tarihindeki önemi –imparatorluğun askeri ve siyasi hayatında yeniçerilerin, kamu ve kültür hayatında ise kahvehanenin yeri– göz önüne alındığında, yeniçeri kahvehanesinin Osmanlı tarihinin incelenmeyi bekleyen mühim bir unsuru olduğu aşikârdır. Biri askeri, diğeri ise öncelikle sivil bir nitelik taşıyan yeniçeri ve kahvehane kurumlarının bir çatışma ortamında değil de, aksine birbirlerini tamamlayan ve destekleyen bir tarzda bir araya geldiklerini görmek oldukça ilginçtir.

Bu makale, yeniçerilerin kahvehane kurumunu kullanması ve kahvehanenin bu askeri grup için oynadığı roller hakkında bir giriş çalışmasıdır. Yeniçeri kahvehanesi eğlence, dedikodu, siyasi tartışmalar, edebiyat sohbetleri ve musiki icrası gibi sivil kahvehanelerde yer alan alışılmış türden faaliyetlerin ötesinde, emniyeti sağlama, haraç alma, tekke görevi görme ve hatta koğuş olarak kullanılma gibi birbiriyle bağdaşmaz görünen başka faaliyetlere de evsahipliği yapmıştır. İstanbul'daki çok sayıdaki kahvehanenin önemli bir kısmını yeniçerilerin işlettiği dikkate alınırsa, yeniçerilerin kullanımına bakmadan kahvehanenin rolünü anlamak pek mümkün değildir; aynı şekilde, en önemli uğrak ve mekânlarından biri olan kahvehaneyi incelemeden de son dönemlerinde yeniçerileri anlamak imkânsızdır.[2] Bu çalışmamızın nihai olmadığını belirtiyor ve bu önemli konuda yeni çalışmaların ortaya çıkmasına katkıda bulunmasını ümit ediyoruz.

* Yard. Doç. Dr. Ali Çaksu, Fatih Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

** Yazarı tarafından İngilizceden Türkçeye aktarılan bu makalenin aslı için bkz. Ali Çaksu, "Janissary Coffee Houses in Late Eighteenth Century Istanbul," *Ottoman Tulips, Ottoman Coffee: Leisure and Lifestyle in the Eighteenth Century*, Dana Sajdi (ed), (Londra ve New York: I.B. Tauris, 2007). Makalenin hazırlanması aşamasındaki katkılarından dolayı Dr. Dana Sajdi'ye teşekkür ederim.

Yeniçeri kahvehanesinin çeşitli fonksiyonlarını ele almadan önce, bir zamanlar müthiş askeri yetenek, disiplin ve teşkilatları ile meşhur olan bu seçkin birliklerin nasıl olup da kahvehane işletme gibi dünyevi ve sıradan bir işle uğraşmaya başladıklarını göstermek için, erken modern dönemde yeniçerilerin kısa bir tarihini göreceğiz.

Sayılarının azlığına rağmen yeniçeriler uzunca bir süre Osmanlı İmparatorluğu'nun silahlı kuvvetlerinin belkemiğini oluşturdular.[3] Disiplin, yetenek ve katkıları ile, hem Osmanlı hem de Avrupa tarihinde unutulmaz bir iz bıraktılar.[4] Genelde köle kökenli olan yeniçerilerin çoğu imparatorluğun gayrimüslim tebaası içinden küçük yaşlarda devşirme sistemi ile toplandı. Bunlar şehir halkından uzakta tutulup Türkçe, İslam dini ve savaş sanatı konusunda özel eğitim aldılar. Yeniçeriler ocaklarının başı sayılan sultanın özel ve seçkin birlikleriydiler. Prensipte nispeten halktan uzakta tutuldukları halde, 196 yeniçeri *orta*sından (birliğinden) yaklaşık 31'i İstanbul'un güvenlik, asayiş, düzen ve belediye işlerinden sorumluydu, ki bu gibi görevler onları şehir halkı ile temas halinde tutuyordu.[5] Her bir orta şehrin belirli bir semtinden sorumlu olup bugünkü karakollara karşılık gelen *kolluk*ları karargâh edinmişti. Çoğu zaman yeniçeri kahvehanesi kolluğun yanıbaşında olurdu; hatta bazen tek bir mekân hem kahvehane hem de kolluk olarak kullanılırdı.[6] Böylece, aşağıda göreceğimiz devşirme sisteminin bozulmasından önce bile, yeniçeriler şehirdeki sivil halkla temas halindeydi ve onun gibi kahvehaneyi önemli bir sosyalleşme mekânı olarak kullandı. 18. yüzyılda devşirme sistemi sona erdiğinde, Yeniçeri Ocağı disiplin ve enerji bakımından zayıflamaya ve elit statüsünü kaybetmeye başladı.

Öte yandan, kötüleşen ekonomik durum yeniçeri maaşlarında önemli bir düşüşe yol açtığı gibi, eskiden kendine yeterli olan askerleri, askerlik dışında gelir getiren uğraşlarla da ilgilenmeye sevk etti. Bu noktada, bekâr kalma ve sivil ticaretle uğraşmama gibi kurallar artık geçerli değildi. Yeniçeriler evlenmeye ve aile sahibi olmaya ve geçimlerini sağlamak için çeşitli ticaret dallarıyla uğraşma izni alarak yavaş yavaş şehir esnafına ve loncalara dahil olmaya başladılar. Ne var ki, bu "esnaflaşma" tek yönlü kalmayıp esnafın yeniçerileşmesine de kapıyı açtı. Esnaf ve lonca mensupları askeri statü ve ayrıcalıklar kazanmaya başladı.[7] Ocak mensuplarının sayı-

sındaki bu büyük artış yeniçeri sayısını 200.000'e çıkarınca kışlalar artık yetersiz kaldı. Sonuçta, birçok yeniçeri bekâr odaları, hanlar, kahvehaneler ve hamamlarda yatıp kalktı.[8] İşte bu dönemde yeniçeriler kahvehane işiyle daha fazla uğraşmaya başladı.[9] Bu yeni durum hem başkentin hem de Yeniçeri Ocağı'nın sosyoekonomik durumu üzerinde önemli bir etki yaptı. Yeniçeriler şehrin toplum ve kültür hayatına dahil olmakla kalmayıp devlet işlerine de karışmaya başladılar.

Aşağıda göreceğimiz gibi, silahlı ve hoşnutsuz olan yeniçeriler çeşitli ayaklanmalara karıştılar; devlet için bir çıbanbaşı sayıldılar ve şehirli nüfusun en fitneci unsuru olarak görüldüler. Bazı araştırmacılara göre, 17. ve 18. yüzyıllarda yeniçerilerin siyasi faaliyetleri devlet gücünün keyfiliğine karşı halk lehine bir tür dengeleyici güç teşkil etti ve yeniçeriler mutlakiyetçiliği kontrol altında tutan zorlu bir toplumsal güç oldular.[10] Aslında bu görüş, devlet nihayet ocağı dağıttıktan sadece birkaç onyıl sonra dile getirilmişti. Bugünkü Türkçeye aktarırsak, "Haliç'te cesetleri çürüyen binlerce yeniçerinin görüntüsü Vaka-i Hayriye'den bu yana insanımızın görüşlerini dile getirmelerini engelledi, zira yeniçeriler devlet memurlarının baskısına karşı bir denge oluşturuyorlardı."[11]

Bununla birlikte, yeniçeriler bir yandan şehir halkının talep, kaygı ve şikâyetlerini yansıtıp temsil ederken, öte yandan da, bazen kendi arzularına göre halkı korkutup sindirmekten ve zorbalık yapmaktan geri durmadılar. Bir kısmını bu çalışmada göreceğimiz her tür gayri-meşru ve suç teşkil eden faaliyetleri dolayısıyla, yeniçerilere karşı gösterilecek tutum konusunda halkın en azından kafası karışıktı. Yeniçeriler devlet despotizmini halk lehine dengelerken, kendilerinin halkla kaynaşması ve onun tarafından kabulü de hiçbir zaman tam olmadı.[12] Yeniçerilerin yol açtığı siyasi rahatsızlıkları ve halka yaptığı zorbalığı değerlendiren siyasi elit sonunda şu hükme vardı: Hiçbir reform Yeniçeri Ocağını modern dünyada imparatorluğu savunacak etkili bir askeri güce dönüştüremez.[13] Bu yüzden 1826'da, Osmanlı resmi tarihinin Vaka-i Hayriye (Hayırlı Olay) dediği bir baskınla ocak trajik bir biçimde ve kesin olarak dağıtıldı.[14] Tabii ki, yeniçerilerin siyasi ve kanuna aykırı faaliyetlerinin karargâhı olarak hizmet gören yeniçeri kahvehaneleri de aynı "hayırlı olay"da ocağın yaşadığı hayırsız kaderi paylaştı.

İstanbul'daki yeniçeri kahvehaneleri çeşitli büyüklükteydi.[15] Bazıları öyle lüks ve öyle gösterişli döşenmiş ve süslenmişti ki şiirlere konu oldular.[16] Bu kahvehaneler en güzel manzaralı yerlerde inşa edildi; birçoğu surların üzerinde deniz gören yerlere veya sahilde deniz içinde dikilen sütunlar üzerine kuruldu. Bazıları saray divanhanelerine benzeyen bu yapılar zamanın ünlü mimarlarınca yapılıp usta marangozlarca tefriş edildi.[17] Mesela Çardak İskelesi'ndeki yeniçeri kahvehanesinin meşhur Osmanlı Ermenisi Balyan ailesinden bir mimar tarafından tasarlandığını öğreniyoruz.[18] Bazen bir ortanın birkaç kahvehanesi vardı veya bir yeniçeri zabitinin birden fazla kahvehanesi bulunurdu.[19] Yeniçeri kahvehanelerini birbirinden ayıran şey hem girişe hem de ocağın üstüne konan orta nişanıydı. Yeniçeri kahvehanelerinin müşterileri çoğunlukla çeşitli rütbelerden yeniçerilerdi.[20] Bazı kaynaklara göre, yeniçeri olmayanlar da bu mekânlara geldiler; aslında bazen, gelirini artırmak için, kahvehane sahibinin insanları buna zorladığı da oldu.[21] Bazılarında, en azından Çardak Kahvehanesinde, müdavimler farklı etnik ve dini gruplardandı.[22]

Kahvehane işinin yeniçeriler arasında neden bu kadar rağbet gördüğünü tam olarak bilmek zordur, ancak buna birkaç açıklama getirebiliriz: İlkin, kahvehane işletmek çok zor değildi, zira özel bir yetenek, eğitim veya tecrübe gerektirmiyordu. Yeterli sermayesi olan herkes bir dükkân açabilirdi. İkincisi, kahvehaneler iyi örgütlenmiş loncalarla özdeşleşen işleri olumsuz etkilemediği ve onların itirazına maruz kalmadığı için, loncalar bir engel çıkarmadı. Üçüncüsü, kahvehane orta ruhunun ve dayanışmasının yaşaması ve gelişmesi için uygun bir ortam sağladı, zira bunlar kendi tabii çevreleri olan kışlanın dışında da yeniçeriler için çok önemliydi. Son ve en önemli olarak, kahvehane birçok faaliyeti barındırıp özümseyecek uygun bir mekân sağladı. Yeniçeri kahvehanesi, genellikle şehir halkının kültür ve toplum hayatıyla ilişkilendirilen edebiyat, müzik ve eğlenceyle ilgili "alışılmış" kahvehane faaliyetlerinin ötesinde,[23] Bektaşilik, asayişi sağlamak ve piyasayı denetlemek gibi yeniçerilerin kendilerine özgü kültürel gereklilikler-le ilişkili faaliyetlere de evsahipliği yaptı. Bundan başka, kahvehane normal fonksiyon ve görevlerin ötesine giden ve fitne, zorbalık ve kanunsuzluk alanlarına giren faaliyetleri düzenleme ve gerçekleştirme için de ideal bir

yerdi. Şimdi yeniçerilere özgü faaliyetlerle ilişkili olarak yeniçeri kahvehanesinin bazı fonksiyonlarını göreceğiz.

Yeniçeri Kahvehanesinin Fonksiyonları

Bir İsyan ve 'Fitne' Merkezi Olarak Kahvehane

Genelde kahvehanenin özelde de yeniçeri kahvehanesinin en önemli özelliği belki de siyaset alanındaydı, ki bu da kahvehaneyi yetkililerin hedefi haline getirdi. O dönemde (çoğunlukla kahvehanelerde yapılan) siyasetle ilgili sohbet ve tartışmalara "devlet sohbeti" dendiğini kaynaklardan öğreniyoruz. Bu tür "sohbet"lere şüpheyle bakan ve insanlar üzerindeki muhtemel etkilerinden dolayı bunları mevcut düzene tehdit olarak gören resmi görevliler rahatsızlıklarını her fırsatta ifade ettiler.[24] Devlet sohbeti filanca paşanın yolsuzluğundan, kabinedeki değişikliklere ve savaş ihtimaline kadar uzanan birçok konudaki söylenti ve dedikoduları da içeriyordu. Okur-yazarlık oranının çok düşük olduğu bir dönemde, söylenti ve dedikodular çok önemli bir iletişim aracıydı ve siyasi konularda kamuoyunu etkileme ve yönlendirme gücüne sahipti, ki o devirde halkın böyle konularla ilgilenmesi uygun görülmüyordu. Bu yüzden yetkililer, sık sık siyasi olmayan bahaneler ileri sürerek kahvehaneleri kapattılar. Saray tarihçisi Naima'nın kahvehaneler hakkındaki şikâyetleri resmi küçümsemeye güzel bir örnektir. Naima'ya göre, kahvehaneler halkın yüksek makamlardaki insanları eleştirmek ve devlet işleri, tayinler ve aziller hakkında asılsız dedikodular çıkarmak için toplandığı yerlerdir. Nitekim, böyle toplantıların fesada yol açmaması için 4. Murat gece gündüz şehirde dolaştı ve tütün ve kahve içenleri sıkı gözetim altında tuttu. Hatta bazen kahvehaneleri yıktırdı.[25] Kahve ilk defa 16. yüzyılda İstanbul'a geldiğinde, "genellikle siyasi sebeplerden dolayı zararlı bulunmuş ve aleyhine fetvalar verilmiştir."[26] 1826'da Mehmed Dâniş Bey de *Netîcetü'l-Vekayî* adlı eserinde benzeri bir şikâyette bulunur. Ona göre kahvehaneler (ve de berber dükkânları) ciddi devlet işleri hakkında asılsız söylentiler, gerçekdışı konuşmalar ve çeşitli haberlerin yer aldığı mekânlardı ve bundan ötürü sık sık kapatıldılar. Ne var ki, her zaman tekrar açıldılar ve o kadar rağbet

görüp yaygınlaştılar ki, bazı semtlerde sayıları evlerin ve diğer dükkânların sayılarını aştı.[27]

Siyasetle ilgili tartışmalar yalnızca yeniçeri kurumlarında yapılmadığı halde, yeniçeri kahvehaneleri özellikle kışkırtıcı ve siyasi bakımdan alevlenmeye hazır yerlerdi, zira ellerinde zorlayıcı güç ve araçlar bulunan yeniçeriler sözlerini kolayca eyleme geçirebilirlerdi. Bariz bir grup kimliği bulunan silahlı bir şehir gücü olarak yeniçerilerin her zaman hesaba katılması gerekiyordu. Cemal Kafadar'ın gösterdiği gibi, çetin bir fiziki güç olarak yeniçerilerin başkentteki varlığı siyasi iktidar için çekişen tarafların daima onlarla ittifak kurmaya çalışmalarını gerektirdi.[28]

Devletten aldıkları yetersiz maaşlar yeniçeriler arasında kayda değer bir hoşnutsuzluk kaynağıydı. Bazı yeniçeriler başka gelir kaynakları bulsa da, kıdemli bir yeniçerinin maaşı "geçimini sağlamak bir yana, hamamda yıkanmaya veya bir oda kiralamaya bile yetmiyor"du.[29] Buna karşılık, Nizâm-ı Cedîd gibi yeni kurulan birliklerin askerleri yüksek maaşlar aldılar ve bu da yeniçeriler arasında kıskançlık ve nefrete yol açtı.[30] Bu durum yeniçeriler ve elit arasında karşılıklı bir güvensizlik ve nefret atmosferi meydana getirdi ve her iki tarafta "komplo teorileri"nin dolaşmasını kolaylaştırdı, ki bu teorilerin bazıları da kahvehanelerde üretildi.[31] Böylece, yerlerini yeni birliklerin almasından rahatsız olan kızgın yeniçeriler fitne ve isyana eğilimliydiler. Entrikaları da çoğu zaman kahvehanelerde hazırlandı.

Yeniçeriler, fitne ve kahvehane bağlantısı hoşnutsuzluk ve siyasi dolaplarla sınırlı kalmayıp başka bir yıkıcı unsuru da içine aldı: Yeniçeri kahvehaneleri ve bekâr odalarına sığınan ve eninde sonunda ocak mensubu olan göçmenler.[32] "Şehirdeki bekâr odalarının ya yeniçeri kahvehaneleri sahiplerine ait olması ya da bu kahvehanelerin yakınlarına inşa edilmesi tesadüfi" değildi.[33] Ahmed Yaşar'ın araştırmasına göre, kırsal kesimden gelen göçmenlerin Yeniçeri Ocağına kaydolması şehir eşkıyalığının önemli bir sebebiydi.[34] Akraba veya hemşerilerini takip eden bu göçmenler ortak etnik veya dini kökenden olup aynı tür işler yaptılar ve aynı kahvehanelerde yatıp kalktılar veya buraların müdavimi oldular.[35] Böylece, yeni göçmenler arasında mesleki, bölgesel ve etnik dayanışma oluştu. Önceden

var olan orta ruhu ile birlikte, bu sosyal bağ göçmenleri, yeniçerileri ve göçmen-yeniçerileri, toplumun kanun ve kurallarına aldırış etmeden, kendi ortak çıkar ve faydalarını savunmaya sevk etti. Nitekim vakayinamelerde kayıtlı yüzlerce olay bu insanların en bozguncu gruplardan biri olduğuna şahitlik etmektedir.[36]

Aslında yeniçeri kahvehaneleri yeni gelen marjinal gruplara kucak açmakla kalmayıp aynı zamanda hoşnutsuzluk ve yakınmaların dile getirildiği yerler de oldular. Mesela, kısa süren Alemdar Mustafa Paşa'nın sadrazamlığı sırasında, 1808 yılında bir gün, sadrazamın muhafızlarından dayak yiyip yaralanan bazı kişiler yeniçeri kahvehanelerine gelerek bu olay ve hükümetin genel davranışı hakkında yakındılar. Başka sebeplerden de dolayı ölüm tehditleri alan sadrazam sonunda yeniçerilerce öldürüldü.[37]

Böylece, silahlı ve hoşnutsuz olan yeniçeriler patlamaya hazır ve tehditkâr bir güç haline geldi. "Sultan'ın hizmetkârları" bir kere ayaklanmaya karar verdiklerinde, hükümetleri ve sadrazamdan kendi yeniçeri ağalarına kadar yüksek seviyedeki bürokratları istedikleri gibi değiştirmeye, hatta sultanı tahttan indirmeye güçleri yetiyordu. 18 ve 19. yüzyıllarda kahvehane yeniçeri isyanlarıyla yakından ilişkili mekânlardan biriydi. 1730'daki meşhur Patrona Halil isyanı buna bir örnektir. Ayaklanma toplumun yoksulluk, adaletsizlik, yolsuzluk ve ihmal dolayısıyla büyük sıkıntı yaşayan bazı kesimlerinin öfkesini yansıtıp dile getirdi [38] ve bir yeniçeri kahvehanesinde ateşlendi.[39] Buluşma yerleri olan bu mekânda isyancılar zanaatkârlar, sokak satıcıları ve yeniçerilerin desteğini aldılar.[40] İsyancıların lideri Patrona Halil'in en yakın arkadaşı olan Kahveci Ali Ağa Çardak İskelesi'ndeki kolluğun çorbacısı (yeniçeri ortasının başı) idi. Ali Ağa 56. ortaya ait bulunan ve hiç kuşkusuz kötü bir şöhret kazanacak olan kahvehaneyi işletiyordu.[41] Yine, 1807 Kabakçı Mustafa isyanında aktif rol alan Sekban Başçavuşu Mustafa Ağa'nın da Atpazarı'nda bir kahvehanesi vardı. Aynı şekilde, yeniçeri kahvehaneleri 1826 ayaklanmasında da aktifti ve olaylardaki faal rolleri dolayısıyla birçok kahvehane sahibi veya işletmecisi (bazıları kendi dükkânları önünde olmak üzere) idam edildi.[42] Bir başka örnek, 1826 isyanına katılan ve sonunda idam edilen Canbaz Kürd Yusuf'tur. Ayaklanma sırasında Sepetçiler'deki bir yeniçeri kahvehanesinde yeniçerilerle buluşup onları eyle-

me teşvik ettiği bildirilmiştir.[43] Kısacası, yeniçeri kahvehaneleri hakkındaki resmi endişe ve hoşnutsuzluk hiç de yersiz ve asılsız değildi.

Yukarıda belirtildiği gibi, yetkililer yeniçeri kahvehanelerinden son derece rahatsızdı, fakat onlardan kurtulmak için de ellerinden bir şey gelmiyordu.[44] 19. asır yazarı Mehmed Dâniş Bey'in belirttiğine göre, eğer herhangi bir kahvehaneleri yıkılsa, derhal büyük bir fitne patlak verirdi.[45] Aslında, 17. asır ortalarından itibaren, devlet, hepsini yasaklamak yerine, diğerleri için caydırıcı olsun diye birkaç kahvehaneyi kapatıyordu. Cengiz Kırlı'nın 19. yüzyıl İstanbul kahvehaneleri hakkındaki araştırmasında ileri sürdüğü gibi, tamamen yasaklama yerine, "ibretlik ceza" yoluyla ifade edilen devlet "şefkat"i, yeniçeri kahvehanelerinden gelecek siyasi muhalefet korkusundan dolayı olabilir.[46]

Ne var ki, nihayet devletin yeniçeri kahvehaneleri konusundaki "hoşgörü"sü sona erdi. Yeniçerilere Vaka-i Hayriye'de vurulan ölümcül darbe kahvehanelerini de hedef aldı. Mehmed Dâniş Bey'e göre, eski şehir, civarı ve Boğaz'ın her iki yakasında bulunan on binden fazla kahvehane yıkıldı.[47] Aslında, devlet şunun farkındaydı: Bir kurumu tasfiye için, onun destekleyici doku ve yapılarını da ortadan kaldırmak şarttı. Bu yüzden, yeniçeri karakter ve ruhunun devamını mümkün kılan toplumsal bağ ve söyleme zemin sağlayan kahvehane sonunda yok edildi.

Bir Bektaşilik Merkezi Olarak Kahvehane

Bektaşi tarikatının kurucusu Hacı Bektaş Veli muhtemelen hiçbir yeniçeri ile görüşmemiş (ve hatta belki de Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan önce ölmüş) ise de, yeniçeri menkıbesine göre, Hacı Bektaş Yeniçeri Ocağını bizzat kurdu ve mübarek kazandan onlara çorba ikram etti. Ayrıca, hem ocağın ismi hem de börk (yeniçeri başlığı) gibi bazı giysiler de Hacı Bektaş ile ilişkilendirildi.[48] Hemen hemen her meslek ve zanaatın bir pîrinin bulunduğu bir devirde, Yeniçeri Ocağı için de, Türkmen gazisi Hacı Bektaş gayet uygun bir pîrdi.[49]

Zamanla Yeniçeri Ocağı ve Bektaşi tarikatı öyle iç içe geçip kaynaştı ki birbirinden ayırdedilemez hale geldi ve sonunda aynı kaderi paylaştılar. Devlet ocağı dağıttığında, tarikat da kaldırıldı ve mensuplarının çoğu ya

sürüldü ya da öldürüldü. Kahvehaneler gibi Bektaşi tekkeleri de kapatıldı ve bazen yıkıldı, bazen de başka amaçlar için kullanıldı.[50] Bektaşilik ocağın resmi tarikatı olmakla kalmayıp ocağı ahlaki, dini ve hatta edebi bakımdan büyük ölçüde şekillendirdi.[51] Yeniçeriler ve Bektaşiler arasındaki ilişki yaygın olarak kabul edilmekte olup burada bu konu üzerinde durmayacağız;[52] ancak yeniçeri kahvehanelerindeki Bektaşi varlığıyla ilgileneceğiz.

Ocağın başlangıç devirlerinden itibaren yeniçerilere Bektaşi eğitim ve kültürü verildi. Bektaşi tarikatının ocaktaki rol ve yeri dikkate alındığında, kahvehanelerde çok güçlü bir Bektaşi etkisine rastlamak hiç de şaşırtıcı değildir. Nitekim buralarda Bektaşi ayin ve sembolleri önemli bir yer tuttu. Bektaşi nefesleri söylendi. Duvarlara Bektaşi deyiş ve dualarının bulunduğu levhalar asıldı. Böylece, bazı araştırmacılara göre, yeniçeri kahvehaneleri aynı zamanda Bektaşi tekkeleri gibi işledi.[53]

Gerçekten de yeniçeri kahvehanesi neredeyse Bektaşi tarikatını temsil etti. Baş köşesinde Bektaşi babasına özel bir yer ayrılan kahvehane tarikatın ocaktaki önceliğini açıkça gösterdi. Aynı şekilde, bir yeniçeri kahvehanesinin açılışında yapılan tören ve ayinler tarikat ile ocak arasında ortak bir faaliyet olup ikisi arasındaki karşılıklı dayanışmayı teyit etti.

Bir yeniçeri kahvehanesinin açılışı yeniçeri ağasının makamının bulunduğu Süleymaniye'deki Ağakapısı'ndan yola çıkan bir geçitle başlardı.[54] Kahvehane sahibinin mensubu olduğu ortadaki herkes geçide katılırdı. En önde elinde teber,[55] kuşağında nefir [56] ve kolunda keşkül [57] ile Bektaşi babası yürürdü. Babanın arkasından giden Başkarakollukçu başı üzerinde orta nişanını kahvehaneye taşırdı. Her iki kenarda genç berber çırakları ve kahveci uşakları yürürken, bunları yüksek rütbeli zabitler ve ortanın diğer mensupları takip ederdi. Kahvehaneye varınca, Bektaşi babası içeride kendisine ayrılan sofaya otururdu ve kendisine ikramda bulunulurdu. Baba geceyi orada geçirirdi. Yatma vakti geldiğinde, Bektaşi usulünce bütün mumlar söndürülür ve sadece bir tanesi sabaha kadar yanmaya devam ederdi.

Kısacası, Bektaşi tarikatı ile Yeniçeri Ocağı arasındaki eski bağ korundu ve kahvehaneye de taşındı. Böylece kahvehane Bektaşiliğin yaşadığı ve hatta güçlendiği bir mekân oldu.

Bir İhtisap Dairesi Olarak Kahvehane

Yeniçerilerin İstanbul'daki bazı görevleri şehrin iktisadi hayatıyla doğrudan alakalıydı. Daha önce bahsettiğimiz gibi, 56. orta Yemiş İskelesi civarının emniyetinden başka, taze sebze ve meyve dahil başkente giren bütün gıda maddelerinin dağıtımının düzenlenmesinden de sorumluydu. Gıda maddeleri 56. orta kolluğunun yanıbaşındaki Çardak İskelesi'nde boşaltılıyordu.[58] Bu orta kereste ve diğer yapı malzemeleri ve yakıt piyasasının denetlenmesinden de sorumluydu. Tabii ki, bu kolluk, fiyatların denetlenmesinden ve piyasa, ticaret ve iş hayatının düzgün işleyişinden sorumlu ihtisap dairesi olarak da çalıştı. Bununla birlikte ilginçtir ki, 56. orta kolluğunun yanıbaşında bulunan Çardak Kahvehanesi veya Ellialtı Kahvesi de ihtisap dairesi olarak hizmet verdi.[59] Böylece kahvehane ticaret faaliyetleri ve belediye hizmetlerinin yakınında değil, tam kalbindeydi.

Kahvehanenin iş, ticaret ve mal dağıtımı kavşağındaki konumu bazı yeniçerilere sadece piyasayı denetleme değil, ona katılma imkânı da verdi ve böylece içlerinden bazıları büyük yerel veya uluslararası tüccar durumuna geldi. Aslında, "dış ticaretin önemli bir kısmı, özellikle Suriye ve Mısır'a kıyı ticareti onların [yeniçerilerin] elindeydi."[60] İlginçtir ki, bu uluslararası yeniçeri tüccarların bazıları aynı zamanda kahvehane sahibiydi de. Unkapanı'nda kahvehanesi bulunan Hacı Hâfız adlı bir yeniçeri tüccar buna güzel bir örnektir. Bu tacir ile Kaptan-ı Derya Seydi Ali Paşa arasında bir anlaşmazlık ortaya çıktı, zira paşa Hacı Hâfız'ın yeni satın aldığı küçük ticaret gemisinin kendisine ait olduğunu iddia etti ve geminin tersaneye geri götürülmesini emretti. Hacı Hâfız bu emri duyunca, kendi ortasından bazı yeniçerileri etrafına toplayıp gemiyi zorla aldı ve Unkapanı'na getirip kahvehanesinin önüne bağladı.[61] Kahvehane sahibi tüccarlara bir başka örnek Kahvecioğlu Mustafa Ağa'dır. Büyük siyasi nüfuzu olan bu tüccarın, Tersane Başağası sıfatıyla makamını kullanarak elde ettiği bir ticaret filosu vardı.[62] Tüccarlara ait olan kahvehanelerin iş ve ticaret anlaşmalarının görüşüldüğü, sözleşmelerin yapıldığı ve işçilerin işe alındığı birer iş merkezi olarak da kullanıldığını kolayca düşünebiliriz.[63] Piyasa denetleme bürosu olarak iş gören kahvehane, neden bir iş merkezi olarak da işlemesin?

Yeniçerilerin ticaret ve iş hayatıyla uğraştığı bariz olduğu gibi, bunlarla ilgilenen yeniçerilerden birçoğunun aynı zamanda kahvehane sahibi olduğu da açıktır. Bundan dolayı, kahvehanelerin ek gelir getirmekten başka, sahiplerine iş ve ticaretle ilgili faaliyetlerini idare edecek bir mekân da sağladığı söylenebilir.

Bir "Mafya Kulübü" Olarak Kahvehane

Basmakalıp bir ifadeyle başlarsak, son dönem yeniçerileri zorbalıklarıyla bilinirdi. Artık sultanın hizmetkârları arasında o kadar gözde olmasalar da, hâlâ (emniyeti sağlama ve mal dağıtımı gibi) kendilerine bir ölçüde kontrol imkânı veren görevleri ellerinde tutuyorlardı. Bu konumları ve de silahlı olmaları yeniçerilerin şehir halkını sindirmeye ve zorlamaya muktedir olmaları anlamına geliyordu. Nitekim zorba adıyla bilinen bazı yeniçeriler kendi orta mensuplarından çeteler oluşturdular. Öyle görünüyor ki, bu zorbalar kahvehane sahibi olmayı işe yarar buldular, zira kahvehane aynı zamanda "iş"lerini yürüteceği bir mafya kulübü vazifesi gördü - ve nitekim bu tür kahvehanelerin çok sayıda örneği vardı (Tablo 1'e bakınız).[64]

Yukarıda gördüğümüz gibi, bazı yeniçeri zabitleri oldukça zengin olup ocakları mermerden, renkli nakışlarla bezenmiş ve tavanları baştanbaşa süslemeli lüks kahvehaneler açabilirken,[65] diğerleri pek de varlıklı değildi. Öyleyse, bu ilk grup nasıl oldu da kahvehanelere böyle bol keseden harcayabildi? Bu sorunun cevabı gayri-meşru yollardan gelen kaynaklarda yatar.

Bir yeniçeri kahvehanesi kurmanın ve işletmenin bir yolu zorla "katkı" almaydı. Zorba bir deftere kahvehaneyi açacağı semtin zengin ve tanınmış (Müslüman veya gayrimüslim) şahıslarının adlarını, karşılarına da yeni dükkân için ihtiyaç duyulan eşyaları yazardı. Adamlarından biri tek tek bu isimleri ziyaret eder, zorbanın "selamını söyler" ve o şahıstan beklenen "hediye"yi bildirirdi.[66] Her bir şahıs da istenen eşyayı tereddüt etmeden ve gecikmeden gönderirdi; hatta bazıları bizzat kahvehaneye getirip teslim ederdi.[67] Ayrıca, kahvehanenin masrafları (zengin olsun, fakir olsun) bölgenin bütün sakinlerini haraç vermeye zorlayarak da temin edilebilirdi.[68] İn-

sanların boyun eğmekten başka seçenekleri yoktu, çünkü aksi takdirde evleri yakılabilirdi.

"Balta asma" adı verilen uygulamayla para sağlayarak da bazen yeniçeri kahvehanelerinin kurma ve işletme masrafları karşılanıyordu. Orta nişanını taşıyan "balta" bir mal veya mülkün üzerine asıldığında veya konduğunda, artık o orta "hak sahibi" veya "mal sahibi" sayılırdı. Böylece balta asma bazen düpedüz bir mal veya mülke el koyma yani onu gasp etme biçiminde sonuçlanırken, bazen de o iş veya ticarette yeniçerilerin kayıt ve şartlarının dayatılması biçiminde işliyordu. Bir örnek verecek olursak, İstanbul'da bir kişi bir ev yaptırmak istediğinde, semtin zorbasına rüşvet vermek zorundaydı.[69] Eğer bunu yapmazsa, inşa yerine ortanın baltası asılırdı ve bu, işin başında kimin olduğunu gösterirdi. Baltayı gören usta ve işçiler korkudan hemen işi durdurur ve zorbadan izin çıkmadıkça inşaata devam edemezlerdi.[70] Balta asma ile haraç almak yeniçeri kahvehanesi kurma ve işletmenin alışılagelmiş bir yoluydu.[71]

Bu tür mafya faaliyetleri sadece kahvehane açma ve işletme için kullanılmakla kalmayıp aynı kahvehanelerden idare edildiler de. İstanbul limanları yakınlarındaki, özellikle de Galata bölgesindeki zorba kahvehaneleri işte bu maksatla oralara açıldılar, zira bu yerler ortanın, haraç almak veya belirli bir ticaret veya işte tekel kurmak maksadıyla, limana girip çıkan ticaret gemilerini rahatça gözlemlemelerini kolaylaştırıyordu. Limana giren gemilere asılan balta zorbanın şartları ve istekleri yerine gelene kadar yerinde dururdu.[72] Zaman zaman devlet bu türden işlere karışanları kovuşturdu ve yeniçerilerin limanlardaki mafya faaliyetlerini bastırmak için, şiddetli muhalefetlerine rağmen, gemilerdeki baltaları kaldırttı.[73]

Kahvehane sahiplerinin karıştığı bir başka mafya faaliyeti ise borç tahsiliydi. Mesela, İstanbul'da bir papaz alacağını bir türlü tahsil edemeyince tersane çavuşlarından ve kahvehane sahibi olan Yetimoğlu'ndan yardım istedi. Bu zorba borcu tahsil etti ve paranın yarısını kendine aldı. Yetimoğlu daha sonra çeşitli suçlardan ve resmi emirlere karşı gelmesinden dolayı 1811 yılında Galata'da, Sandıkçılar'daki kahvehanesinin önünde tutuklandı ve Kaptan Paşa'nın gemisine götürülerek orada idam edildi.[74]

Farklı orta mensupları arasında dostane ilişkiler nadir olmasa da, değişik ortaların ticaret ve hizmet tekelleri ve el koyma "hak"ları üzerindeki rekabeti sık sık anlaşmazlıklara ve şiddetli çatışmalara yol açardı.[75] Büyük zorbalar uğraş ve faaliyetlerini belirli bölgelerle sınırlamaya çalıştıysalar da, bazen sınırlar konusunda uzlaşmak mümkün olmuyordu ve dolayısıyla çatışmanın sonucu sınırları belirliyordu.[76] Örnek olarak, bir ortanın astığı balta başka bir orta tarafından indirilirse, bu derhal şehir içinde hiçbir yetkilinin engelleyemeyeceği şiddetli bir çarpışmayı tetiklerdi.[77] Bu çatışmalarda can kaybı olurdu ve bazen taraflardan biri ortadan kalkardı.[78]

Elbette, tekeller, haraçlar ve balta asma hakları üzerindeki bu savaşlarda saldırının başlıca hedeflerinden biri, ortanın müdahale ve denetimini mümkün kılan mekânın ta kendisi, yani kahvehane idi.[79]

Sonuç

18. yüzyılda yer alan iktisadi ve siyasi değişiklikler bir zamanlar gözde ve nispeten tecrit edilmiş olan Yeniçeri Ocağını kışlasından çıkarıp şehre soktu ve burada kahvehane kurumu iyi bir sığınak oldu. Kurması kolay olan kahvehane işi yeniçerilerin şehirli sivil hayatın dokusuyla bütünleşmesine izin verdiği gibi, şehrin pazar, iş ve ticaretine katılma ve bunlar üzerinde kontrol imkânı da sağladı. Kahvehane yeniçerilerin askeri görevlerinin ötesinde yürüttükleri çok çeşitli faaliyetlere yer sağlayacak kadar genişti. Orada, yeniçeriler "normal" kahvehanelerde yer alan alışılmış türden sosyal, kültürel ve siyasi faaliyetlerle meşgul olmanın yanı sıra, orta ruhu ve Bektaşi geleneği ile ilişkilendirilen kültürel ihtiyaç ve gereklilikleri de yerine getirebiliyordu. Emniyeti sağlama ve piyasayı denetleme görevlerini yerine getirmeye ve özellikle de, devlet ve toplum tarafından konan veya kabul edilen hukuki ve kültürel normların ötesine geçen çeşitli faaliyetlerle uğraşabiliyorlardı. Yeniçeri kahvehanesi aslında kahve ve tütün içilecek bir yer olsa da, aynı zamanda bir edebiyat salonu, isyancı karargâhı, karakol, tekke, iş bürosu ve mafya kulübü idi.

Tablo 1. *Bazı Zorbalar ve Kahvehaneleri*

Zorbanın adı	Zorbanın Kahvehanesi
Kahvecioğlu Burunsuz Mustafa [80]	Kuledibi Kahvehanesi
Darıcalı İbrahim Çavuş [81]	Hendek K.
Galatalı Hüseyin Ağa [82]	Çardak İskelesi K.
Tiflisli Ali [83]	Toygar Tepesi K.
Kız Mustafa	Balaban İskelesi K. [84]
Babadağlı [85]	Esir Pazarı K.
Sarhoş Mustafa [86]	Hasanpaşa Hanı K.
Turnacı Ömer [87]	Irgat Pazarı K.
Nahılcı Mustafa [88]	Kumkapı'da Kahvehane
Sekban Başçavuşu Mustafa Ağa [89]	Atpazarı'nda Kahvehane

Cengiz Kırlı*

KAHVEHANELER: 19. YÜZYIL OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA KAMUOYU**

Hafiyeler ve Kamuoyunun Oluşumu

Eğer Osmanlı İmparatorluğu'nda neler olup bittiğini öğrenmek için 1840'lı yılların İstanbul'una seyahat etmek mümkün olsaydı, dönemin gazetesi Takvim-i Vekâyi dahi merakımızı gideremezdi. Gazetede çoğunlukla resmi bir anlatımla, yüksek bürokrasideki azil ve atamalarla Osmanlı Devleti'nin elde ettiği başarılara ilişkin haberleri bulurdunuz. Oysa İstanbul'daki yüzlerce kahvehaneden bir tanesine girmek, en yeni gelişmeler ve güncel olaylar hakkında bilgi sahibi olmanızı sağlardı. Bir kahvehaneden diğerine girip, farklı masalarda yürüyen sohbetlere kulak misafiri olduğunuzda kendinizi bir gazetenin sayfalarını çevirir gibi hissederdiniz.

Bürokrasideki terfi ve aziller ardında dönen entrikaları keşfetmek istiyorsanız, Topkapı Sarayı yakınlarındaki Divanyolu üzerindeki kahvehaneler en iyi seçim olurdu. Orada, bu dairelerde çalışan memurların içerde ne olup bittiğine dair yaptıkları dedikoduları duyardınız. İmparatorluğun yakın ve uzak eyaletlerindeki en son gelişmelere ilgi duyuyorsanız, başkentin çeşitli semtlerindeki hanların içerisine yapılmış kahvehanelere giderdiniz. Akdeniz'de ticaretin ne durumda olduğunu merak ediyorsanız, Galata kahvehanelerinde ve civarındaki limanlarda sohbet eden gemi kaptanlarını dikkatle dinlerdiniz. Hatta Avrupa devletleriyle ilgili bilgilere de ulaşabilirdiniz. Size bu bilgileri verecek olan yerler Beyoğlu'ndaki elçilikler değil, Galata'daki kahvehaneler olurdu. Buralarda, değişik Avrupa milletlerinden tüccarları Akdeniz ve Avrupa'da siyasi ve iktisadî gelişmeler gelişmeler hakkında sohbet ederken bulurdunuz.

* Yard. Doç. Dr., Boğaziçi Üniversitesi, Atatürk Enstitüsü.

** Bu makalenin daha erken versiyonu için, bkz. Cengiz Kırlı, "Coffeehouses: Public Opinion in the Nineteenth Century Ottoman Empire," *Public Islam and the Common Good*, Armando Salvatore and Dale F. Eickelman (der.), Brill Academic Publishers, 2004.

Kahvehane, esas olarak kahve sunulan bir yerdi, ancak 16. yüzyılın ortalarında İstanbul'a girişinden itibaren (kahvehaneden dışlanan kadınlar ve çocukları hariç tutarsak, yetişkin erkekler için) kamusal sosyalleşmenin en önemli mekânıydı. 19. Yüzyıl Fransız seyyahı Lumières'in dediği gibi (aktaran Georgeon 1997: 39) İstanbul, "büyük bir kahvehane"yi andırıyordu. Her altı-yedi dükkâna bir kahvehane düşüyordu; toplamda ise, 19. yüzyılın ilk yarısının İstanbul'unda 2.500 civarında kahvehane mevcuttu (White 1845: 282).

Uzun tarihi boyunca, sosyalleşmenin bu yaygın mekânı çeşitli işlevler yerine getirmiştir. Kahvehaneler, İstanbullu erkeklerin boş zamanlarını geçirmek için buluştukları, oyunlar oynadıkları, tütün içtikleri, meddahların anlattıkları siyasi kıssaları dinledikleri ve hayli siyasi bir alt metni küfür, ironi ve mizahla yansıtan gölge tiyatrosunun grotesk karakterlerine güldükleri yerlerdi. Tüccarların anlaşmalar akdettikleri, gemi kaptanlarının bir sonraki yüklerini ayarladıkları, komisyoncuların potansiyel müşteriler aradıkları ticari mahaller olarak hizmet ettiler. Buraları, değişik meslek ve ticaret erbabı insanların devamlı girip çıkarak iş yaptıkları yerlerdi; burada işçiler yeni işverenler, işverenlerse yeni işçiler bulurdu. Göç ağlarının kilit noktasıydılar; yeni göçmenler buralarda geçici, hatta bazen kalıcı barınaklar bulur ve İstanbul'daki yeni hayatları için bağlantılar kurardı. Aynı zamanda açıktan direniş ve muhalefet için de birer alandılar. 17. yüzyıldan kaldırıldıkları 1826 yılına kadar, Osmanlı siyasetine belirgin biçimde yön veren yeniçerilerin de karargâhı olarak kullanılmışlardı.

Kahvehaneler, insanların konuşmak veya haber, bilgi ve düşünce alışverişinde bulunmak üzere bir araya geldikleri başlıca mekândı. 19. yüzyılın sonlarına kadar gazete benzeri modern kitle iletişim araçları yoktu. Zaten çoğunluğu okur yazar olmayan toplumun da böyle bir talebi yoktu. Yine de bu toplumun söylenti ve dedikodu üzerinden yürüyen sıkı bir iletişim ağı vardı ve kahvehane bu ağın merkezinde yer alıyordu. İnsanların, yaşamlarını etkileyen olaylar hakkında bir şeyler öğrenmek ve başkalarını bilgilendirmek konusundaki iştahı sonsuzdu. Siyasi içerikli sohbetleri yasak olsa bile, siyasete ve devlet işlerine özellikle meraklıydılar.

Ne hakkında konuşuyorlardı? Yaşamlarını etkileyen olayları nasıl anlamlandırıyorlardı? Sıradan insanların gerçek diyalog ve sohbetleri söz

konusu olduğunda, tarihçi genellikle bir sessizlik duvarına çarpar. Neyse ki Osmanlı arşivlerinde bulunan sıra dışı bazı belgeler bu sessizliği bozmamıza yardımcı oluyor. 1840-1844 arası döneme ait bu belgeler, çeşitli kamusal mekânlarda İstanbullu erkeklerin güncel olaylara ilişkin dedikodu, söylenti ve rivayetlerini içeriyor. Yüzlerce sayfada, her birinde değişik bir toplumsal ve siyasal mevzuda yapılmış bir yorum veya dedikodunun yer aldığı binlerce sohbetin kaydı bulunuyor. Bu belgeler kamusal alanda söylenen her şeyi dinlemekle görevlendirilen hafiye ve muhbirler tarafından kaydedilen tutanaklardır.[1]

Sıradan insanların dönemin toplumsal ve siyasi olayları hakkındaki görüşlerini yansıtan belgelerin göreli eksikliği düşünüldüğünde, bu hafiye raporlarının –ya da o dönemki isimleriyle *jurnallerin*- ne kadar istisnai bir değere sahip olduğu anlaşılır. Bu belgeler sayesinde insanların; Mehmet Ali Paşa'nın Mısır'daki isyanını nasıl algılayıp tepki verdiklerini, yeni vergi sistemiyle ilgili yorumlarını, idari bürokrasideki yeni atamalar hakkında yaptıkları dedikoduları, İstanbul ve çevresindeki fiyatlar ve hayat şartlarıyla ilgili şikâyetlerini, İstanbul veya başka bir yerdeki dini cemaatlere yönelik tutumlarını, Balkanlar'daki etnik hareketler konusundaki fikirlerini ve Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupalı güçlerle ilişkilerine dair değerlendirmelerini öğrenebiliyoruz. Kısacası, halkın gündelik dilini yakalayan bu jurnaller, 19. yüzyılın ortalarındaki Osmanlı İmparatorluğu'nda kamuoyunun kendine has yörüngesini takip etmek için muazzam bir kaynak oluşturuyor.[2]

Raporların kendileri dışında, bu sistematik hafiyelik faaliyetinin detaylarına ilişkin bilgimiz yetersizdir. Örneğin, bu jurnallerin nasıl hazırlandığını veya hafiyelerin kimler olduğunu bilmiyoruz. Fakat kesin olarak bildiğimiz şey, bu raporların Osmanlı idari sisteminde merkezi bir konuma sahip olduğudur. Jurnallerin her birinin kapak sayfasının da gösterdiği üzere, bunlar Sultan Abdülmecit'e (1839-1861) kadar ulaşıyordu. Dönemin zabtiye amiri, her hafta hafiyelerin kaydettiği bu halk sohbetlerinin bir kısmını derleyerek sadrazama takdim ediyor, Sadrazam da halk arasında nelerin konuşulduğundan haberdar olması için bunları sultana iletiyordu.

Hafiyeler genellikle, yerli halkın ve taşradan veya ülke dışından geçici olarak gelenlerin yaptıkları dedikoduları ya da şikâyetleri ve eleştirileri

dinleyip "havadis çalmak" için en uygun mevzii olan kahvehanelerde konuşlanıyordu. Kaba bir tahminle, mevcut raporların yarısının kahvehane sohbetlerinden oluştuğu söylenebilir. Kahvehaneler, İstanbul'da gündelik işleri yürütmek için gereken bilginin yayılmasında merkezi bir role sahipti ve bu nedenle de hafiyelerin asıl ilgi odağı haline gelmişlerdi. Ancak hafiyeler berber dükkânı, cami, sokak, hamam, kayık, mezarlık gibi başka mekânlarda, hatta ev ve han odalarında bile iş başındaydı.

Hafiyeler resmi zaptiye memurları arasından değil sıradan insanlar arasından devşiriliyorlardı. Hafiyelere ödenen maaş bordrolarında (örneğin, C.AS. 4584, 8066, 8618) bu kişilerin hem Müslüman ve gayrimüslim Osmanlı tebaası hem de yabancı devlet tebaaları arasından seçildiğini görmekteyiz. Öte yandan, jurnallerdeki kimi örnekler hafiyelerin haber kaynaklarını şahsen tanıdıklarını gösterir. Kimi zaman onları bir dükkânda oturmuş, ahbaplarıyla hararetle tartışırken, kimi zaman arşınladıkları bir sokakta tanıdıklara rastlayıp, "Ne var, ne yok?" diye sorarak ağızlarından laf almaya çalışırken görürüz.

Hafiyelerin bir kısmının bizzat kahvehane sahipleri arasından seçilmiş olması da hayli muhtemeldir. 1840'ların başlarında İstanbul'da yaşamış olan bir İngiliz gezgin şöyle yazmıştır: "Burada dedikoducular ve semtin her şeye meraklı kişileri hem hususi hem de kamu meselelerini konuşmak için toplanır... Bu yüzden kahvehaneler polis tarafından gözetlenir; çoğu durumda kahveciler de ücretli hafiyelerdir" (White 1845: 282).

Raporlara tekdüze bir dil hâkimdir. Aynı anlatım tarzı tüm raporlarda kullanılmıştır. Sohbetin geçtiği mekân ve sohbeti yapanın ismi ile başlar ve "işidilmiş olduğu" ile biter. Sohbetlerin bir kısmı diyalog biçiminde kaleme alınmıştır. Raporların üslup ve düzeni, hafiyelerin neredeyse hiçbir kişisel yoruma yer vermediğini gösterir; her bir kelime bizzat orijinal kaynağından alıntılanmış gibidir. Fakat hafiyeler pasif dinleyiciler değildiler. Arada bir sohbete doğrudan katılır veya soru sormak suretiyle sohbeti yönlendirebilirlerdi. Onları, kamuoyu yoklaması yapan günümüz araştırmacılarına benzetebiliriz. Hiç şüphe yok ki, insanların ağzından laf almak için görevlendirilmişlerdi ve hazırladıkları raporlar da, Osmanlı idaresine kamuoyunun belirli konularda nabzını ölçme imkânını sağlıyordu.

Bu raporları okuyan biri, konuşulanların kim tarafından ve nerede söylendiğine ilişkin ayrıntılar karşısında hayrete düşer. Sohbeti yapan kişilere atıfta bulunurken genel ifadelere neredeyse hiç yer verilmemiştir. Bu raporlarda özne yerine "onlar" veya "halk" dendiğini, ya da "şöyle düşünüyorlar," "insanlar şöyle söylüyor" gibi ifadelerin kullanıldığını pek ender görürüz. Herhangi bir isim belirtilmeden sohbetleri nakledilen insanlara çok seyrek rastlarız. Detaylar öylesine özenli biçimde not edilmiştir ki, söz konusu sohbetin hangi ay, gün ve hatta saatte yapıldığını bulmak kesinlikle istisnai bir durum değildir. Sözleri nakledilen kişilerin isimleri ve unvanları kadar; meslekleri, ikamet yerleri ve hatta kimi zaman medeni durumları da kaydedilirdi. Söz konusu kişi İstanbul'da misafir ise, nereden geldiği ve İstanbul'da nerede ikamet ettiği de titizlikle kayda geçirilirdi.

Raporlardaki söylentilerin sahiplerinin, siyasi sohbetlere katılmalarından dolayı cezalandırıldığına dair herhangi bir gösterge yoktur.[3] Diğer bir deyişle, raporlarda söylentinin kaynağının ısrarla belirtilmesinin ardında yatan nedenin, söz konusu kişilerin ihbar edilmesi ve cezalandırılması olmadığı kesin görünmektedir. Devletin halkı en küçük detaya kadar gözetlemesi ve kamuoyunun yönetim işlerinde meşru bir güç olarak ortaya çıkması, aynı tarihsel sürecin parçalarıdır. Bir başka deyişle, devletin kamuoyuna başvurması kaçınılmaz olarak devletin insanların günlük yaşamlarına aktif biçimde müdahalesine de yol açtı. Bu anlamda, 19. yüzyılın ortalarında Osmanlı İmparatorluğu'nda süre giden bu hafiyelik etkinliği, örneğin 18. yüzyıl Fransası'ndaki veya 19. yüzyılın sonunda II. Abdülhamit yönetimindeki Osmanlı İmparatorluğu'nda (1876-1909) görülen hafiyelik faaliyetiyle büyük benzerlikler taşır. Fakat sonrakinde, kamuoyunun nabzını ölçmek, halen önemli bir niyet olsa da hafiyelik faaliyetinin birinci amacı, yıkıcı siyasi sohbetlerin ve sahiplerinin ifşa edilmesiydi (bkz. Farge 1995, Darnton 1995: 232-46 ve Darnton 2000). Bu nedenle bu dönemin polis raporları, ister istemez, günlük işleriyle meşgul olan nüfusun çoğunluğunu değil de potansiyel suçluları kaydediyordu.

Ne var ki, 19. yüzyıl ortalarında, Osmanlı İmparatorluğu'nda, insanları gözetlemenin asıl amacı, kamuoyunun nabzını yoklamaktı. Hafiye raporlarında, bir suçlamada bulunmak için kullanılabilecek, suç teşkil eden

kışkırtıcı veya yıkıcı sözlerin pek kaydedilmemiş olması bu durumun bir kanıtıdır. Dolayısıyla, bu jurnaller dar anlamda polis raporları değildir ve en azından potansiyel olarak, kamuoyunun fikirlerini yansıtmak bakımından 18. yüzyıl Fransası'nda veya geç 19. yüzyıl Osmanlı'sında tutulan hafiye raporlarından daha kapsamlıdır.

Şimdi raporların içeriğine geçip, örnekler sunalım.

Mehmet Ali Paşa ve Mısır

1840 yılında, İstanbul kahvehanelerindeki başlıca sohbet konusu, Mısır'ın isyancı valisi Mehmet Ali Paşa'yla yapılan savaştı. Uzun sürecek kariyerine 1805 yılında Mısır valisi olarak başlayan Mehmet Ali Paşa, seleflerinden farklı olarak bu zengin vilayet üzerinde etkili bir denetim sağlamayı başarmış, kuvvetli ordusuyla imparatorluğun çeşitli bölgelerinde çıkan isyanları bastırarak Sultan II. Mahmut'a (1808-1839) olan bağlılığını kanıtlamıştı (bkz. Marsot 1984, Fahmy 1997). Başta sultana sadık bir valiyken, 1830'ların başlarında Mısır valiliğinin kendi soyundan gelenlere bırakılmasını güvenceye alma teşebbüsünde bulunarak sultana karşı geldi. Osmanlı ordularını defalarca yenilgiye uğratmasının ardından, Osmanlı topraklarının komşu Suriye vilayetlerinden Anadolu içlerine kadar olan önemli bir kısmını ele geçirdi. Bu çetin mücadelenin ilk faslı, Rusya'nın da desteğiyle 1833 yılında imzalanan barış anlaşmasıyla sona erdi. Ne var ki, Kahire ile İstanbul arasındaki mücadele henüz bitmemişti. Son fasıl, 1839 yılında Osmanlı ordularının, Mehmet Ali Paşa'nın oğlu İbrahim Paşa liderliğindeki kuvvetlerine bir kez daha yenilmesiyle başlamış oldu. II. Mahmut, felaket haberleri İstanbul'a ulaşmadan çok kısa bir süre önce öldü. Böylece oğlu Abdülmecit, henüz 16 yaşındayken tahta çıktı.

Mehmet Ali hadisesiyle alakalı olayların yankıları, İstanbul caddelerinde çok yoğun hissedilmişti. Osmanlı hükümetinin çaresizliği ve sultana yönelik bu direkt ve somut tehdit, sıradan insanlar arasında dehşetli bir endişe yaratmıştı. Kamuoyunun halet-i ruhiyesini benzeri görülmemiş bu siyasi krizin ortasında kaydetmeye başlayan raporlarda, güven kaybı, geleceğe ilişkin karamsarlık ve kargaşa beklentisi gibi hisler, apaçık görünür. Halkın durumun süre giden belirsizliği karşısındaki bıkkınlığı, Veli Mehmet Ağa'nın "iki câmi arasında kalmış bî-namâza döndük, bir ayak evvel ne ola-

cak ise olaydı bizim de kulağımız emîn olaydı" şeklindeki arzusunda yansıtılır (İ.DH 1038, 28 Eylül 1840).

Bıkkınlık ve karamsarlığa, bu kaosun kaynağına duyulan öfke de eşlik eder. Kahvehane sohbetleri, Mehmet Ali'nin şahsına yönelik kızgınlık ve nefret örnekleriyle doludur. Adı ne zaman zikredilse, peşinden küfür ve beddua gelir. Kahvehanelerde insanlar birbirlerine, ellerine geçirseler ona uygulayacakları işkence yöntemlerini ayrıntılarıyla anlatıyorlardı (İ.DH 1210, 13 Kasım, 1840).

Mehmet Ali'ye karşı duyulan hiddet, bunun Müslümanlar arasında, üstelik de gayrimüslimlerin müdahalesiyle sonuçlanmış bir mücadele olması sebebiyle katlandı. Osmanlıların bir iç sorunu çözmek için ezeli rakibi Rusya'dan yardım istemesi, İstanbul'un sıradan halkının gururunu incittiği gibi ciddi bir kafa karışıklığına da yol açtı. İmparatorluğun bir Müslüman tarafından yıkımın eşiğine getirilmesi gibi çetrefilli bir sorunun üstesinden, Mehmet Ali'nin "kâfir" ilan edilmesiyle gelindi. "Bir âdem pâdişâha âsî olur ise o âdem kâfirdir, Hüdâ'ya âsî olmuş olur. Mehmet Ali Müslüman değildir" (İ.DH 1210, 13 Kasım, 1840). İstanbul halkı, dedikodu yoluyla özgüven tazeliyor ve Mehmet Ali'nin Allah'ın rızasına karşı gelmekle en büyük günahı işlediği algısını meşrulaştırıyordu; güya "mukarribleri Huda böyle yapacak derler ise," Mehmed Ali Paşa "Allah ne yapacak ben yaparım der imiş" (İ.DH 1210, 13 Kasım, 1840) veya Nizip Muharebesinde çarpışan iki askerin söylediğine göre "İbrahim Paşa ... kahrından arâk kadehini eline alub, Allah beni şimdi bozuyorsun, fenâ ediyorsun, işte arâkı içiyorum, diyerek içer imiş" (İ.DH 1210, 13 Kasım 1840).

Olayların aldığı tehdit edici boyut, Kaptan-ı Derya "Hain" Ahmet Paşa'nın bütün Osmanlı filosunu Temmuz 1839'da Mehmet Ali Paşa'ya teslim etmesiyle derinleşti. Raporlardan, İstanbul'daki insanların filonun başkente dönüşünü heyecanla beklediklerini ve heyecanlarının İmparatorluğun tepesindeki siyasi manevralar etrafında billurlaştığını öğreniyoruz. İnsanlar, Ahmet Paşa'nın "ihanetine" Mehmet Ali Paşa'nın ezeli düşmanı Hüsrev Paşa'nın sadrazam olarak atanmasının neden olduğundan emindi (Cevdet Dahiliye, 12037, tarihsiz).

Mehmet Ali ile Hüsrev arasındaki husumetin başlangıcı, her ikisinin de Napolyon ordusuna karşı savaşmak üzere Mısır'a gönderilen Osmanlı donanmasına katıldıkları 1801 yılına dayanır. O dönemde, Hüsrev Paşa, Kaptan-ı Deryanın koruması altındaydı, Mehmet Ali Paşa ise Arnavut asıllı birliklere komuta ediyordu. Napolyon ordusunun Mısır'dan tahliye edilmesinin ardından, Hüsrev, vali olarak atandı. Atamadan kısa bir süre sonra, Mehmet Ali tarafından kışkırtılan Arnavut birlikleri valiye karşı ayaklandı. Mehmet Ali; Hüsrev'i tutukladı, Mısır'dan sürdü ve nihayet 1805'te yeni vali olarak atandı. İkisi arasındaki bu sert rekabet ve düşmanlık, 30 yıl daha sürdü. Ortak kanaate göre Hüsrev, gücünü kullanarak düşmanını ortadan kaldırmak için her şeyi yapabilirdi. Abdülmecit'in 1839 yılında tahta çıkmasının hemen akabinde, Hüsrev Paşa da sadaret mührünü ele geçirip sadrazam oldu. Olay, Mehmet Ali cephesinde sıkıntı yarattı ve Mehmet Ali, ilerleyen dönemde Hüsrev Paşa'nın görevden alınması için bir kampanya başlattı (Fahmy 1997: 285-90).

Hüsrev hemen azledilmedi, ancak sadrazamlığı bir seneden az sürdü. Hüsrev'in ilerleyen yaşını gerekçe göstererek istifa ettiğini bildiren resmi açıklamaya rağmen, insanlar onun Mehmet Ali hadisesi nedeniyle görevden alındığı sonucunu çıkarmıştı. İstanbul kahvehanelerinde, mesele Mehmet Ali'ye verilen tavizden ibaret olarak görülüyordu. Ortalıkta, Mehmet Ali'nin oğlu Abbas Paşa'nın, padişaha babasından bir mektup getirdiği, mektupta Hüsrev'in azledilmesini istediğinin yazıldığı yönünde dedikodular dolaşıyordu (Fahmy 1997: 285-90). Bu taviz, her ne kadar kısmen Osmanlı idaresinin zayıflığının bir işareti olarak görülmüşse de; Hüsrev'in görevden atılmasından duyulan haz, padişahın isyancı valisinden emir almasının yarattığı utanç duygusunun önüne geçmişti. Halk, Hüsrev'i en az Mehmet Ali kadar bu çekişmenin müsebbibi olarak gördüğü gibi onu kamuoyu nezdinde en kötü şöhrete sahip ülke olan Rusya'nın desteğini istemekle de suçluyordu. İçeriden bir bilginin nasıl anında İstanbul kahvehanelerine yayıldığına örnek oluşturan bir vakada, Meclis-i Vala'yi Ahkam-ı Adliye'de yapılan toplantıya kulak misafiri olan bir katibin ilettiği "taze havadis"lere rastlarız: "bu Mehmed Ali Paşa zorbâz âdemdir, anın uhdesinden gelmek lâzımdır. Rusya'ya haber gönderelim, gelsün İstanbul'u teslîm edelim, andan sonra

râhat oturalım" (Cevdet- Dahiliye, 12037, tarihsiz). Bunun ne kadar güvenilir bir bilgi olduğu, kendi içinde tali bir sorudur. Önemli olan, insanların, Hüsrev'e duydukları güvensizlikten kaynaklanan bir bilgiye inanmaya hazır oluşudur. Halkın gözünde onun imajı, zaten rüşvet, adam kayırma ve kendi lehine çalışmasıyla ilgili dedikodular nedeniyle lekelenmişti: "sadr-ı sâbık devletlü Hüsrev Paşa hazretlerinin azl olduğu eyü oldu ki herkesin üzerinden bir dağ kalkdı, zîrâ basdığı turâbı dahi kazub atmalı, herkesin lisânından kurtulunsun." (Cevdet-Zaptiye, 1833, tarihsiz).

Hüsrev Paşa vakasının algılanış biçimi, sıradan insanların kriz dönemlerinde tutunacak bir şey arayışlarına örnektir. Paşanın görevden alınışı, insanlar tarafından hemen bir umut ışığına dönüştürülür. Üsküdar'dan Hacı Hasan, "sadr-ı sâbık müşârünileyh hazretlerinin azilleri zuhûr eyledi ve azl oldukları sâat herkesin üzerinden nuhûset kalkdı, inşallahu teâlâ yine evvelki gibi herkesin mâhiyyelerini ay başında verirler" demişti (Cevdet-Zaptiye, 315, tarihsiz). Mahmutpaşa'daki bir kahvehanede konuşan Mehmet'in ise, "gaddârca zât idi, zamânlarında alışveriş olmadı, cümlemizin bu kadar açığı çıktı" dediği işitilmişti (Cevdet-Zaptiye, 315, tarihsiz).

Raporlardaki siyasi sohbetlerin bolluğu, söylentilerin toplanmasının en önemli işlevlerinden birinin, Mehmet Ali hadisesinin ardından, halkın padişahla ilgili düşüncelerinin açığa çıkarılması olduğunu gösterir. İmparatorluğu sarsan ve Osmanlı hanedanının sonunu getirmekle tehdit eden ve ancak Mehmet Ali'nin tereddüdü ve İngilizlerin yardımıyla etkisizleştirilen bu kriz, Osmanlı yöneticilerinin meşruiyeti ile ilgili kaygıları su yüzüne çıkarmıştı. Bu nedenle, raporların doğrudan bizzat padişahla ilgili ifadeler içermesi sürpriz değildir. İstisnai bir biçimde yazılan ve nakledilen aşağıdaki rapor, hafiyenin halkın hissiyatı hakkındaki izlenimlerini ve yorumlarını gözler önüne serer:

> Bir mâh mukaddem herkesin hâl u tarz u tavrından Mehmed Ali tarafına her ne kadar soğukluk ve teneffür anlaşılmış ise de bu def'a peyderpey meserretler vukû' bulduğundan berü cemî' nâs Mehmed Ali tarafına kalben ve kalan ba'zı ve adâvet bütün bütün nefret ve taraf-ı Devlet-i Aliyye'ye teveccüh ederek Mehmed Ali'nin karîben

muzmahill perîşân olmasına an samîmü'l-kalb duâ eylediklerinden ve hatta dün gece meserret-i velâdet-i hümâyûn i'lân ve işâat zımnında endâht olunan topları kahvelerde ve sâir mahallerde işitdikleri gibi kimisi inşallahu teâlâ Mısır alındı ve kimisi İbrahim Paşa tutulub geldi deyu şâd ve handân olduklarını me'mûr kulları işidmiş oldukları (İ.DH 1210, 13 Kasım, 1840).

Raporlar, padişahla ilgili son derece olumlu görüşle doludur. Müslümanlar ve gayrimüslimler onun için dua etmekte, onu göklere çıkarmakta ve ona karşı çıkanları lanetlemektedir. Peki, hafiyeler, İstanbul'da padişaha karşı gelen tek bir kişiye bile rastlamamışlar mıdır? Bu soruyu kesin bir biçimde yanıtlamanın imkânsızlığına rağmen, bu çarpıcı eksikliğin anlamını çözmek için üç olasılık ileri sürülebilir.

Birincisi, padişaha yönelik saygısız ifadeler kullanmış kimseler olmuşsa da hafiyeler dedikoducuları olası cezalardan korumak amacıyla raporlarda tahrifat yapmış olabilirler. İkincisi, insanlar, etraflarındaki hafiyelerin farkındaydı ve bu yüzden ağızlarından çıkana dikkat ediyordu. Daha önce de ifade edildiği gibi halkın gözetiminin birincil hedefi, yönetime karşı kışkırtıcı veya yıkıcı davranışları cezalandırmak değildi; ne var ki dedikoducular ve muhtemelen hafiyelerin kendileri de bunu bilmiyordu. Devlet meseleleri hakkında konuşmaktan dolayı duydukları şiddetli cezalandırılma korkusu, ifadelerinde açıkça hissedilebilir. Sıra siyasi olarak hassas bir mevzuya geldiğinde, konuşan kişinin arkadaşlarını çoğunlukla "bu söylediklerim ikimiz arasında" veya "bunu kimseye söyleme, her yerde tebdiller var" gibi cümlelerle uyardığını görürüz. Üçüncü olasılık ise, bu raporların ne hafiyeler ne de onların üstleri tarafından tahrif edilmediği ve halkın padişah hakkındaki düşüncelerinin olumlu olduğudur. Aslında bu da oldukça yüksek bir olasılıktır, zira premodern halk bilincinin hükümdara ilişkin temel prensibi, esoterik erkin genelde hükümdara atfedilmesidir. Hükümdar sadece bir insan değil, erkinin ve otoritesinin kaynağı doğrudan Allah'tan alan bir kimseydi. Sıradan insanlar için, gücünün tam anlamıyla kavranması mümkün değildi, ona sadece hayret ve itaat edilirdi.

Örneğin, şu olayı değerlendirelim:

> Yeni çıkan Takvîm'i okuduk, Allah zevâl vermesün şevket-meâb efendimize, çok yerler almışlar. Pâdişâhlar ile başa çıkılmaz, anlar kerâmet sahibidir ve anların nüfusu dağı taşı eridir. Sultân Bâyezid Veli Hazretleri câmi yapdırur iken bir kraldan elçi gelüb sefer istiyor. Git kralına söyle şöyle parmaklarımı uzatdığımla iki gözünü birden çıkarırım deyüb kralın anında gözleri çıkıyor. İşte pâdişâhlar böyle kerâmet sahibleridir. (İ.DH 1232, 20 Kasım 1840).

Hükümdarın doğaüstü güçleri olduğuna inanıldığından, bizzat hükümdarda cisimleşen popüler devlet algısını yeniden kurgulamak çok zor bir iştir. Hükümdarın öteki dünyayla bağı, kendisinin popüler temsilini muğlak kılar. Bu muğlaklık, düz bir okumayla anında anlaşılmaz; daha çok satır aralarında ve metaforlar aracılığıyla belirginleşir. Korkuları, endişeleri, beklentileri ve umutları birleştirmek için masallardan daha uygun bir araç olabilir mi? Fantezinin araçsallaştırılmasıyla, neredeyse her masalda hâkim koşullarla ilgili sosyo-politik bir ifadeye rastlanır (Zipes 1979, 1988). Diğer bir deyişle, masallar ve efsaneler, sıradan insanların dünyayı yaşadıkları biçimiyle ifade edip naklettikleri araçlardır. Örneğin:

> Üçler Mahallesi sâkinlerinden arzuhalci Hüseyin Efendi'nin dâmâdı İbrahim'in kendü dükkânında nakli "Mısır taraflarında bir mahallde dünyâya bir çocuk gelmiş. Vâlidesi beşikde uyudub hamur yoğurmağa gitmiş, çocuk beşikten kalkub ne kadar etmek ve sair me'kûlât var ise cümlesini yiyüb içmiş köşeye oturmuş. Neden sonra vâlidesi gelmiş bakmış ki çocuk beşikde yok köşede birisi oturuyor, bu kimdir, dedikde, bi-izni Hudâ, çocuk validesine, valide etmeği ve sair me'kûlâtı ben ekl etdim, deyu cevâb vermiş. Sonra babası gelüb bu nasıl şeydir deyu feryâd u figân eyledikde konu komşu bu nedir deyu vâli-yi memlekete haber vermişler. Vâli dahi çocuğu getürdüb suâl etmiş, çocuk dahi, a canım karnım aç ve susuzum nasıl söyleyeyim demiş, der-akab bir tabla taâm önüne koymuşlar cümle-

sini ekl etmiş, daha var mı demiş, oğlum söylesene, yine, karnım aç demiş, tekrar bir tabla taâm getürmüşler anı dahi ekl etmiş, yine, karnım aç demiş ve'l-hâsıl böyle üç dört tabla taâm ekl etdikden sonra, artık söyleyeyim demiş, çok kaht ola ve hastalık ola ve su yerine kan döküle ve yetmişbeşde [1275/1859] mehdî çıka demiş olduğundan vâli dahi, bu sağ olmakdan ise ölmesi hayırlıdır, öldürün deyu emr etmiş. İ'dâm etmişler, üç gün yâhûd beş gün bıçak kesmemiş, sonra başını tokmak ile mecrûh edüb öldürmüşler" deyu söylediği işidilmiş olduğu (İ.DH 1038, 28 Eylül 1840).

Bu peri masalı mistik, olağandışı ve imkânsız olaylara duyulan arzuyu beslerken, aynı zamanda Osmanlı Devleti'in nazarında Mehmet Ali'nin biyografisi olarak da değerlendirilebilir. Tıpkı masaldaki açgözlü çocuk gibi, Mehmet Ali de gücünü sıfırdan eşi görülmemiş noktalara yükseltebilmiş, 30 yıldan fazla süren hükümdarlığı boyunca, sonu gelmeyen talepleri yerine getirilmişti ve bütün bunların sonunda, başkentin kapılarına dayanmıştı. Elbette bu, hikâyeyi anlatanın kafasından geçenin, mutlak surette Mehmet Ali'yi masaldaki açgözlü çocuğun yerine koymak olduğu anlamına gelmez. Bu belirsizlik, rejim karşıtı fikirleri dile getirme suçlamalarına karşı tampon işlevi görür. Onu bu tip bir masalı anlatmaya neyin ittiği daha önemlidir. Masal anlatmak, karmaşık bir süreçtir. Masalın satır aralarında; fantezi ve gerçeklik, gerçek ve hayali karakterler birbirinin içine geçer. Masallar, gerçek sorunlar için hayali, ancak arzulanan çözümler sunar. Mehmet Ali'nin kafası hiçbir zaman ezilmedi, ama anlatılan hikâye aslında olması isteneni vurgular.

İstanbul kahvehanelerindeki huzursuzluk; Osmanlı, İngiliz, Rus, Prusyalı ve Avusturyalı delegelerin Mehmet Ali hadisesini değerlendirmek üzere Londra'da bir araya geldiği 1840 yılı yazında daha da katlanır. Varılan anlaşmaya göre, Mısır ve Akka valiliği Mehmet Ali'nin verasetine bırakılmış; karşılığında ise Hicaz, Suriye, Girit ve Adana'daki ordularının tahliyesi ve Osmanlı donanmasının acilen iadesi talep edilmişti. Mehmet Ali'ye ültimatom biçiminde ulaştırılan anlaşma koşulları, İstanbul sokaklarında çabucak yankılanmaya başladı. Halk, Osmanlı ve Avrupalı devlet görevlile-

ri arasındaki diplomatik trafiği en ince detayına kadar izliyordu. Boğaz'a ne zaman ticari olmayan bir gemi gelse, bu Mehmet Ali'nin ültimatoma verdiği yanıt hakkında konuşmak için Avrupalı bir büyükelçinin geldiğine işaret olarak değerlendiriliyor; bu gelişlerin haberiyse sokak ve kahvehanelere hızla yayılıp spekülasyonu körüklüyordu.

Mehmet Ali'nin ültimatomu reddetmesiyle savaşın kaçınılmaz hale gelmesi üzerine; barış umudu, yerini hızla dehşete ve ümitsizliğe bıraktı. Değişen koşullarla ilgili çıkan çelişkili haberlerin, çatışan fikir, düşünce ve spekülasyonlara sebep olması halkın ruh halini de süratle değiştiriyordu. Bir gün, insanları en çok ilgilendiren şey, Fransa'nın Osmanlı ve müttefiklerine karşı Mehmet Ali'nin güçlerinin yanında savaşıp savaşmayacağıydı. Bazı kişiler, Fransa'nın güçlerini Osmanlı'ya karşı harekete geçirme hazırlığında olduğuna dair haberler yayarken, diğerleri Fransa'nın asla Mısır için İngiltere ve Rusya'ya karşı savaşmayacağı konusunda arkadaşlarını ikna etmeye çalışıyordu (İ.DH 1210, 13 Kasım, 1840). Ertesi gün ise, yeni kaygılar ve yeni fikirler, yeni bakış açıları doğuruyordu. Sohbetlerde, genellikle başka ülke halklarına, dostlara ve düşmanlara çeşitli karakter özellikleri atfediliyordu. Bu atıfların imgesel içeriği, etrafta sürekli dolaşan söylentileri destekliyordu. İsmail Ağa'nın Sultan Mahmut civarındaki kahvehanesinde, camcı Hüseyin Ağa, Mehmet Ali'nin ordusunun İngilizleri kolayca yenebileceğinden duyduğu kaygıyı dile getirir; zira İngilizler on yıllardır savaşmamışlardır. Diğer taraftan Ruslar, topyekün yediden yetmişe savaşçı ve güvenilmez kimselerdir (İ.DH 1210, 13 Kasım, 1840). Aynı kahvehanede, Mustafa Ağa, "bu Mehmed Ali Arab uşağına güvenür, lâkin Arab uşağı dönekdir, bel bağlanmaz... Mehmed Ali'nin ne fi'lde ve ne hâlde olduğunu daha anlarlar ve kendüliklerinden paralarlar" diyerek umudunu korur (İ.DH 1210, 13 Kasım, 1840).

1840'ların başlarında, İstanbul caddelerine musallat olan karamsarlık ve endişe, aynı yılın sonlarına doğru Osmanlı –İngiliz ittifakının Mehmet Ali Paşa'nın ordusunu yenerek Suriye'deki hâkimiyetine son vermesiyle iyimser bir havaya dönüşmüştür. Savaş sürerken, en taze gelişmeler hakkındaki haberler İstanbul'a hızlıca ulaşıyordu. Galata kahvehanelerinden birinde, Avusturyalı bir tüccar, İngilizlerin İskenderiye limanını kuşattığı haberini duyururken; İsmail Ağa, Aksaray'daki bir kahvehanede, Akka'nın

ele geçirildiğini yazan Takvim-i Vekâyi'deki haberi yüksek sesle okuyordu. (İ.DH 1232, 20 Kasım, 1840). İstanbul, zafer haberlerinin sevinciyle yankılanırken, hafiyeler de meyhanelerde, berberlerde ve kahvehanelerdeki kutlamaları ayrıntılarıyla tasvir ettikten sonra İstanbul'un coşkulu havasını hevesle jurnallerine yansıtıyorlardı: "Âsitâne-i Aliyye ve bilâd-ı selâse'de olan ekser kahvehânelerde sâye-i şâhânede böyle zevk ve safâ ederek şevket-meâb efendimiz hazretlerine hayr duâ eylediklerini me'mûrîn kulları haber vermekde oldukları" (İ.DH 1232, 20 Kasım 1840).

Ancak popüler yorumlar, tek sesli değildir. Örneğin, Kemeraltı'ndaki bir kahvehanede gazete okunurken, bir kişi, Akka'nın "çarçabuk alınmasını aklımız kesmez idi...lâkin bu işleri gören bizim donanma değildir, Nemçe'nin büyük donanmasıdır" diye tepki göstermiştir (İ.DH 1232, 20 Kasım 1840). Hafiyeler, bilhassa halkın zafer haberlerine verdiği tepkiyle çok ilgilidir. "Mısırlu'nın işi bitdi, beher gavgada perîşân oluyor imiş, öyle işidiyoruz" diyen hafiyenin provokatif yorumuna, "sen şimdisine bakma, sonuna bak" diyen Hacı Mustafa'nın temkinli cevabı İstanbul'un coşkulu atmosferindeki endişelerin sürmekte olduğunu hatırlatıyor (İ.DH 1232, 20 Kasım 1840).

Müphem ve memnuniyetsiz sesler, Mehmet Ali'yle Osmanlı hükümeti arasında 1841 Mayıs'ında imzalanan barış anlaşmasından sonra da duyulmaya devam etti. Osman Efendi'ye göre, Mısır valiliğinin Mehmet Ali'nin soyundan gelenlere teslim edilmesi, Osmanlı hükümeti için tam anlamıyla bir itibar kaybıydı. "Mısır ile barışık olmuş diyorlar, daha Takvîm'e yazmamışlar ve kibârlar utanıyorlar Takvîm'e yazmağa" (İ.DH 1776, 14 Nisan 1841). Benzer şekilde, Yorgaki de sonuçtan hoşnut değildi. Evinde, Ankaralı arkadaşı Anaştaş'a şöyle demişti: "barışık olmuş ve lâkin nasıl barışıkdır bilmem. Bunların işlerini başka kralları da rezîl etdiler. Dört sancak yer aldılar Mehmed Ali'den, Devlet-i Aliyye'nin hazînesi boşaldı. Herif yine kalkar bunları alur, bunların harc etdikleri para gaib olur. Sanki barışık etdiler. Buna Mehmed Ali derler, sonunu görürsün" (İ.DH 1776, 14 Nisan 1841).

Raporlardaki kimi görüşler, bize, bu hadisenin imparatorluk tebaasının çeşitli unsurları arasında farklı yansımaları olan bir iç mesele olduğu gerçeğini de hatırlatır. Yunan tefeci Kostandi, Karaköy'de bir kahvehanede, ailesi Mısır'da kalan bir Arab'ın kayıkta ağlayışına şahit olduğunu an-

latıyordu (İ.DH 1210, 13 Kasım 1840). Mısırlı savaş esirlerinin Sultan Beyazıd'dan geçişini izleyen iki Arap dükkân sahibinin, "bunların çoğu Mısır'ın redîf askeridir ve kimisi karındaşımız ve kimisi akrabamız... memleketlerimizde dahi çocuğumuz çoluğumuz böyle sefil oluyor" diyerek Mehmed Ali'ye ileniyorlardı (İ.DH 1210, 13 Kasım 1840). Bu örnekler; Osmanlı'yı kendi, Mısır'ı ise öteki, düşman olarak tanımlayan ve ikisini kesin çizgilerle birbirinden ayıran siyah-beyaz bir fotoğraf algısının yanıltıcılığını ortaya koyar. Evet, bir zafer söz konusuydu, ama bu, buruk bir zaferdi. İstanbul caddelerinde ve kahvehanelerindeki coşkulu havanın tutsak ettiği, rencide edilmiş ve düş kırıklığına uğramış pek çok kişi vardı. Onların görüşleri, sadece fotoğrafın gri ve gölgeli alanlarını şekillendirmiyor, aynı zamanda fotoğrafa derinlik ve perspektif de kazandırıyor.

Kahvehanedeki sohbetlere vesile olan şeyler, olaylar ve koşullardı. Mehmet Ali hadisesinin 1841 yazında yatışmasının ardından, halkın bu konuyla ilgili yaptığı sohbetler de yavaş yavaş yok oldu. Dumanlı kahvehaneleri bir gün Rusya'ya açılan savaşla ilgili söylentiler, diğer gün ise Yunanistan'la yapılan savaşla ilgili söylentiler kaplıyordu. Ya da kahveler yudumlanırken, bir zaman Dürzi ayaklanmaları, bir başka zaman ise Sırp ayaklanmaları en gözde mevzu oluyordu.

Fakat "dahili haberler," insanların konuştuğu tek şey değildi. "Beynelmilel haberlerin" de sohbet konuları arasında önemli bir yeri vardı. Bu tarz haberlerin bir kaynağı, bilhassa -İstanbul'da uluslararası ticaretin kalbi olan- Galata'daki kahvehanelerde tüccarların yüksek sesle okuduğu Avrupa gazeteleriydi. Bu haberler daha sonra ağızdan ağza hızla şehrin diğer bölgelerine yayılıyordu. Sıradan insanların uluslararası siyasetle ilgili konulara gösterdiği alaka, hafiyelerin İstanbul ile Avrupa limanları arasında ticaret yapan yabancı tüccarların muhabbetlerine kulak kabartmak konusundaki iştahıyla uyumluydu. Raporlarda, Avrupalı Büyük Güçler hakkındaki bilgilerin oldukça fazla yer kaplaması, bunların Osmanlı için önemli oluşuna bağlanabilir. Ancak görünürde Osmanlılarla pek ilgisi olmayan, örneğin, Portekiz Kralının Fransa kralını ziyareti veya İngilizlerin Çin'deki Afyon Savaşı gibi kimi haberler de halk arasında konuşulmuş ve hafiyelerce kaydedilmiştir. Raporlarda nakledilen söylentiler, sokakların dilini yansıtacak şekilde sade

Osmanlı Türkçesi ile yazılmış olsa da hafiyeler, bazen dinledikleri ve tercümesini yaptıkları sohbetin orijinal diliyle de not ederdi. Raporlar arasında Türkçeye Arapça, Farsça, Rumca, Bulgarca, Rusça, İngilizce, Fransızca, Almanca ve Romenceden çevrilerek yazılan nakillere rastlanır. Dillerin çeşitliliği, hafiyelerin gayrimüslim ve Müslüman ahali arasından devşirildiğini düşündürdüğü gibi hafiyelik faaliyetinin boyutuna da dikkat çeker.

Devlet Memurları

Değişen siyasi atmosfere göre belirlenen mevzuların yanı sıra, daimi sohbet konuları da vardı. Bunlardan biri, devlet memurlarına duyulan genel hoşnutsuzluk ve hüsrandı. Padişaha yönelik popüler eleştiri hiçbir zaman direkt değil, daha ziyade gizli ve üstü kapalı yapılıyor olsa da; söz konusu devlet görevlileri ve yerel memurlar olduğunda halk hoşnutsuzluğunu doğrudan ve sakınmadan dile getiriyordu. Dolayısıyla, insanlar birini kınarken Rude'un (1980: 31) yerinde tespitiyle ifade ettiği üzere "bildiği şeytanı, bilmediğine tercih ediyordu"

İstanbul yerlileri saray yöneticileriyle meşgulken, göçmenler ve gezginler taşradaki memurlardan yakınmayı sürdürüyordu. Örneğin, Erzurum'dan gelen kişilerin her daim dile getirdikleri bir şikâyet vali Hafız Paşa hakkındaydı. Arapkirli Derviş Hasan, "Hâfız Paşa gibi gaddâr vezîr olmaz. Köylere tebdîl olarak kavvâs gönderiyor, seksen pâre kadar köy gezüb iki yerde tezkire-i suâl ediyor, suâl etmiyen köylerin beherinden binbeşyüz guruş cerîme alıyor... Eğer azl olur ise çok teşekkî edecek âdem zuhûr eder" demişti (Cevdet-Zaptiye, 2474, tarihsiz).

Merkezi olarak atanan vergi memurları (*muhassıl*), en çok yakınılan kişilerdi. Düzensizliğin, yolsuzluğun ve zarar ziyanın müsebbibi fitneciler olarak görülüyorlardı. Hafiye jurnallerinin popüler kanaatleri kayıt altına almaya başladığı ilk yıl olan 1840'ta, Osmanlı Devleti, yeni vergilendirmeye temel oluşturmak amacıyla mal-mülk sayımı başlattı. Raporlarda, sayımın tutarsızlığı ve keyfiliği hakkında yapılan şikâyetlere bolca rastlanır. Niğdeli Zekeriya, muhassılların araziyi Niğde'de, insanları da Nevşehir'de kaydettiğinden şikâyet eder (Cevdet-Zaptiye, 1833, tarihsiz). Sultan Beyazıt'taki Kadir Ağa kahvehanesinden Yalakabadlı Mehmet "bizim kazâmız-

da herkesin emlâkı tahrîr olunub ana göre hisselerimize isâbet eden tekâlîfi verecek idik. Şimdi vücûhlar nüfûs başına ikişeryüz elli guruş versinler dediler, sonra baş hâneye beşeryüz guruş taksîm etdiler, yine kani' olmayub bin ikişeryüz guruş vereceksiniz deyu tenbîh etdiklerinden fukarâ Dersaâdet'e gelüb Bâb-ı Âlî'ye arzuhal takdîm eylediler. Bakalım nasıl olur" diye yakınır (İ.DH 2704, 23 Mart 1842).

Hoşnutsuzluk, kahvehane söylentileriyle sınırlı değildi. Çeşitli yerlerde muhassıllar, köylüler tarafından öldürülüyor, bazı muhassıllar korktukları için istifa ediyordu (Cevdet-Zaptiye, 2474, tarihsiz). İstanbul halkı da vergiler konusunda mutlu sayılmazdı. Ermeni bir bakkal olan Mıgırdiç, yeni yaptırdığı evin değerinin yüzde on beşinin kendisinden vergi olarak istenmesinden yakınıp, "ben dahi râzı olmadım, me'mûrı tarafına geldim söyledim, cevâb eyledi ki, bak kâfir, bu yüzde onbeş guruş imdâd-ı mîrî içündir. Bizi kovdılar ve nasıl edeceğimi şaşırdım, hâlimiz Allah'a kaldı. Kadı yok, mahkeme yok, da'vâyı kim görsün, bir kitâbda yeri yok. Bir ev elli kîse akçeye oluyor sonra on kîse dahi devlete vermelü, bilmem nasıl olacak" diyordu (İ.DH 1038, 28 Eylül 1840).

Halkın bu hoşnutsuzluğu, hayatın ve zamanın zorluğuna ilişkin genel bir sızlanmaya tekabül ediyordu. Sıkıntı, halkın varlığını ve ekonomik refahını etkilediği ölçüde açıkça ifade ediliyor, dile dökülüyordu. İnsanlar Mehmet Ali Paşa'ya kızgınsa, bunun nedeni Osmanlı hükümetini ilk defa madeni para yerine değersiz kağıt para basmaya mecbur ettiğine veya Mısır'dan un ithalatını önleyip pahalı olan kara ekmeği almalarına sebebiyet verdiğine inanmalarıdır. İnsanlar muhassıllara hiddet duyuyorsa, insanların tarlalarında açlıktan öldüğünü duymaları, hatta bizzat görmeleriydi. İnsanlar Hüsrev Paşa'dan nefret ediyorlarsa, bunun nedeni insanların, onun görev süresi boyunca işlerinin durgunlaştığını düşünmeleriydi. Daha iyi ve güvenli bir hayat kurmak düşüyle İstanbul'a göç eden, fakat sonunda neredeyse her zaman düş kırıklığına uğrayanlar hakkında anlatılan birçok hikâye vardır. Arnavut Zeynel Ağa, Edirne'deyken kendisini İstanbul'a gitmemesi konusunda uyaranlara kulak asmayışını pişmanlıkla anar: "fi'l-hakîka söyledikleri gibi yüzbin kere pişmân oldum" (İ.DH 1038, 28 Eylül 1840).

Hafiyelerin üslubu sayesinde, yüksek rütbeli memurlara yönelik eleştirilerin üzerini örten retorik katmanlarının tersine, kişisel hayat hikâyeleri oldukça berrak biçimde aktarılmıştır. Hafiye raporlarında ne yoksulluk ne de sefalet, 19. yüzyılın ilk yarısında yaşayan sıradan insanların sesinin tekilliğini saklayacak şekilde yumuşatılmış genel veya izlenimsel değerlendirmelerle özetlenmiştir. Pek çok örnekten birine kulak verelim:

> Irgâdpazarı'nda aşçı dükkânı ittisâlindeki berber dükkânında Trablus'dan gelen Ayntablı yüzbaşılıktan mütekâid Mehmed Ağa'nın nakli "İstanbul'da geçinmek sıraları savmış, Trablus'dan geldiğime pişmân oldum. Doksan guruş maâş bağladılar, tebaalığa girsem Devlet-i Aliyye hidmetinden çıkmadır deyu kimse yanına almaz, şimdi kurıyorum yine Trablus'a gitmeğe. Geçinecek iki yer kalmış, biri Bağdad biri Trablus, küsûrlarında geçinmesi pek güç. Ve benim burada bırakdığım âdemlerin kimisi yüzbaşı ve kimisi mîralây olmuş. Ve teehhül etdim, kendü kendümi belâya uğratdım. Otuzbir günden sonra karı bizi dışaru etdi, boşadım. Ve sonra bir evlâdım dünyaya gelmiş, ana dahi otuz guruş mâhiyye bağlatdılar. Şimdi bütün bütün şaşurdım, başımı alub gideceğim" deyu söylediği işidilmiş olduğu (İ.DH 1232, 20 Kasım, 1840).

Cemaatler Arası İlişkiler: Farklılaşan Fikirler mi?

Jurnal raporlarında yansıtılan sesler homojen değildi, ama sohbet konuları bir mahalleden diğerine veya bir kahvehaneden diğerine çok da farklılık göstermiyordu, zira insanları bu sohbetleri yapmaya teşvik eden olaylar belliydi. Popüler fikirler her zaman düşünümsel, etkileşimli ve gelişmelerle ve diğer fikirlerle doğrudan ilişkiliydi. Anlaşmalar olduğu kadar, anlaşmazlıklar ve çatışan fikirler de söz konusuydu; hatta anlaşma ve anlaşmazlıkların kendi içinde de nüanslar, küçük farklılıklar, çok sesliliği ve kamuoyunun tekilliğine karşı direnci yansıtan daimi bir çokanlamlılık mevcuttu.

Peki, fikirler hangi temelde birbirinden farklılaşıyordu? Özellikle, bu heterojen ve çok yönlü kamuoyunda, Müslümanları gayrimüslimlerden veya bir gayrimüslim cemaati diğerinden ayıran belirgin kalıplar tespit et-

me imkânı var mıdır? Dinsel farklılıklar temelinde görüşlerin farklılaşıp farklılaşmadığına bakmak, bu eşsiz raporlar vasıtasıyla Osmanlı tarih yazımını ve Osmanlı tarihini de sorgulamaya olanak tanır.

Osmanlı hakkındaki hâkim literatür, inatla, nüfusu dinsel, etnik ve dilsel açıdan çeşitlilik gösteren İstanbul'un farklı dinlere mensup cemaatlerinin; sımsıkı kapatılmış, izole kutularda yaşadığını tahayyül etmiştir. Bu hâkim tarih yazımı, 19. yüzyılın sosyal anlamını, karmaşık sosyal dünyasındaki dinamikler ve etkileşimler yoluyla kavramaktansa; bu karmaşıklığı, ampirik veriler başka türlüsüne işaret etse de, zorlama güncel kategorilere ve oldukça yüklü ve çoğunlukla milliyetçi tahayyüllerle lekelenmiş kavramsal araçlara başvurarak gizler.

Bu yöntemsel yanılgıyı aşmanın ilk adımı, Osmanlı toplumunun dinsel farklılıklar ekseninde farklılaştığı tahayyülünü reddetmektir. Böyle yaparak, dinsel bağlılıkların önemsiz olduğunu veya kendini ve ötekini anlamlandırmaya katkıda bulunmadığını ima etmeye çalışmıyorum. Din elbette önemliydi ve insanların düşünce evrenlerini düzenlerken yararlandıkları bariz bir kaynaktı. Ne var ki, dini kimlikler, insanların toplumla ilgili algısını itikadi eğilimlerin alt ve üst çizgileriyle sınırlandırmaz. Fikirler, diyaloglar aracılığıyla biçimleniyordu; sosyal anlamlar, farklı dini cemaatlerin kentte sergiledikleri gündelik yaşam pratikleri eşliğinde, diyaloglar yoluyla yaratılıyordu.

Raporlar, görüşlerin sıklıkla dinsel aidiyetlerin üstünde ortak bir söylem oluşturduklarını çarpıcı biçimde sergiler. İnanç farklılıkları ne kadar ayrıştırıcıysa, yoksulluk ve iktidar da o kadar birleştiriciydi. Müslüman ya da gayrimüslim pek çok insan için, hepsinin aynı gemide olduğu hissi çok güçlüydü. Tefecilik yapan Tatavlalı Kostandi'nin, Galata kahvehanesinde İngiliz ve Fransızların yürüttüğü misyonerlik faaliyetlerinden yakındığını; İmparatorluğun gayrimüslim cemaatinin "bu Frenklere" karşı muhalefette bir bütün olduklarını öne sürdüğünü duyuyoruz (İ.DH 1210, 13 Kasım 1840). Bazı gayrimüslimlerin kendi aralarında sohbet ettiklerine şahit olan Hurşit Ağa, bir arkadaşına duyduğu şu cümleleri aktarır: "Hakk teâlâ hazretleri devletimize zevâl vermeyüb bizleri cins-i âher eline düşürmesün" (İ.DH 1210, 13 Kasım, 1840). "Düvel-i sâire reâyâsı olmak-

dan ise Devlet-i Aliyye'nin kelbi olmak efdâldir" (BOA, İ.DH., 3037 16 Haziran 1842) diyen Vanlı papaz Artin'in ve "Geçen gün Büyükdere'ye gittim, İngilizlüler bana musallat oldu, gel seni İngiliz bandırasına geçürelim, ben de cevâb verdim ki, benim neslim Osmanlu içünde haşr olmuş, bize yakışmaz cins-i âhere gitmek. Bunlar her kimi görürler ise teklîf ediyorlar" (Cevdet-Zaptiye, 556, tarihsiz) diyen Kayserili Dimitri'nin sözleri gayrimüslim Osmanlı tebaası arasında hâlâ güçlü olan Osmanlılık kimliğini gösteriyor.

Popüler fikirlerin dinsel kimlikler temelinde farklılaşmak zorunda olmadığını kabul etmiş olsak da, farklı dinsel cemaatlerin uyumlu biraradalığını savlayan romantikleştirilmiş bir kamuoyu yorumunun da aynı derecede hatalı olacağını söylemek gerekir. Halk, fikirlerini mütemadiyen değişen olaylara ve koşullara tepki olarak ifade ediyordu. Dolayısıyla, İstanbul'daki gündelik hayatı ve 19. yüzyılda sıradan insanlar arasında kamuoyunun şekillenmesini –özellikle de dini cemaatlerin içindeki ve arasındaki ilişkilerle bağlantılı mevzuları– daha iyi anlayabilmek için, kamuoyunu, Osmanlı İmparatorluğu'nun daha geniş dünyası içinde kavramsallaştırmak gerekir. Sadece on yıl önce, Yunanistan, ayrı bir devlet olmuştu ve Balkanlar'daki ayrılıkçı hareketler tam da bu dönemde hız kazanmıştı. Genelde, Osmanlı imparatorluk kimliği, halk arasındaki gücünü muhafaza etse de; bu kimlik yükselen milliyetçi akımın güçlü tehdidi altındaydı. Bilhassa Osmanlı İmparatorluğu'nun Hıristiyan tebaası, kimlikleri konusunda kendilerine seçenek ve alternatifler sunan bir kavşakta duruyordu. Bu dönemdeki kendini yeniden tanımlama dürtüsü, güçlü Avrupalı hamiler edinmelerini ve Osmanlı İmparatorluğu'nun çeşitli Avrupalı devletlere sunduğu ekonomik ayrıcalıklardan faydalanmalarını sağlıyordu. Çok sayıda Rum, İngiliz ya da Yunan; Katolik Ermeniler Fransız; Gregoryen Ermeniler ise Rus vatandaşlığına geçmişti. Avusturyalı İspiro'nun söyledikleri, çeşitli vatandaşlıklara geçmenin ne kadar kolay olduğunu gösterir: "Ve şimdi bana bir reâyâ gelse ve beni bir bandra altına koyuver dese ve kangı düvelden pasaporta istese alurum ve gemisi dahi olsa bandrasını yapdırırım. Geçenlerde bir Ermeni geldi ve Eflâk pasaportası alıverdim her şartıyla ve gümrükde dahi tercümân ma'rifetiyle gösterdim bu şimdiden sonra

Eflâklıdır deyu, lakin Ermeni dahi bana üçbin guruş verdi ve daha kim var ise ben yapdırırım" (İ.DH 1776, 14 Nisan 1841).

Bilhassa Osmanlı imparatorluk tahayyülü ve beraberinde gelen değerler, bağlılıklar ve arzular bütünü; İstanbul'un sıradan insanının inanç ve geleceğe dair öngörüleri üzerinde güçlü bir etkiye sahip olduğundan, Osmanlı İmparatorluğu'nun içinde ve çevresindeki siyasi kargaşa Osmanlı toplumunun merkezindeki husumeti körüklüyordu. Giderek daha çok su sızdırmaya başlayan imparatorluk gemisinde terk edilenler, düş kırıklıklarını kızgınlık ve husumete dönüştürüp gemiyi çoktan terk eden veya gemiden ayrılmak üzere olanlara yansıtıyordu. Bu durum, özellikle Müslüman nüfusun tedirgin kesimleri için geçerliydi. Raporlarda, az da olsa terk edilmişlik ve alıştıkları hayatı yitirme korkusu gibi duyguların ifade edildiği ve tüm bunlar için imparatorluğun gayrimüslim halkının sorumlu tutulduğu örneklere rastlamak mümkündür.

Kapalıçarşı'da, terziler sokağında konuşan İbrahim Efendi'nin "evveli bu derziler hep ehl-i İslâm'dan idi, şimdi hiç kalmamış, bütün reâyâdır. Ehl-i İslâm inkıraz bulmakdadır, Rabbim encâmını hayr eyleye" (İ.DH 2704, 23 Mart 1842) dediği duyulmuştu. Samatya'da bir kahvehanede ise bir Müslüman "bu reâyâlar evveli kürk giymezler idi, bazen giyerler ise de sokağa çıkmazlar idi. Şimdiki taksîmde kürk reâyâlara, aba bizlere düşmüş. Bir taksîm daha olur ise bizlere bakalım ne düşer" şeklinde konuşuyordu (İ.DH 4191, 11 Şubat 1844).

Öte yandan, her ne kadar Osmanlı tarih yazımı bugüne değin Hıristiyanları bir grup olarak tanımlaya gelmişse de; raporlarda nakledilen genel kanaat, imparatorluğun başkentinde homojen bir Rum kimliğinin yokluğunu destekler niteliktedir. Bir yandan, yeni kurulan Yunanistan Devleti'nin vatandaşları arasında gözlemlenebilir bir endişe olduğu aşikârdır. Çoğu, Yunanistan'la Osmanlı İmparatorluğu arasında bir savaş çıkmasının kaçınılmaz olduğuna inanmaktaydı. Bu endişe, bilhassa Yunanistan'dan ithal edilen mallara uygulanan yüksek gümrük vergisinden muzdarip tüccarlar arasında belirgindi (İ.DH 1776, 14 Nisan 1841). İstanbul sokaklarında, İstanbul'da yaşayan Yunanistan vatandaşlarının sınır dışı edileceğine dair söylentiler alabildiğine yaygın biçimde dolaşıyordu. Yanni adında bir ecza-

cının, dükkânların kapatılma tehlikesi bulunduğundan, elçiliğinin kendisine stoklarını arttırmaması yönünde nasihatler verdiğini anlattığı işitilmişti (İ.DH 1038, 28 Eylül 1840).

Diğer yandan, Yanko'nun sözleri bize Osmanlı İmparatorluğu'nun Rum tebaası arasında imparatorluğa bağlılığın devam ettiğini de hatırlatmaktadır: "şimdiki vakitde Rum milleti gâyet serbestileri var, zâbitân tarafından hiç bir şey söyledikleri yokdur. Herkes sâye-i hazret-i şâhânede zevk ü safâlarında. Eğer mukaddemleri böyle olaydı, Mora ahâlîsi bu kadar muhârebe edüb telef olmayub Devlet-i Aliyye'nin reâyâsı olurdu" (İ.DH 3218, 21 Ağustos, 1842).

Sonuç: Kanaatler ve Kamuoyu

"Söz, sokaklarda ateşten daha hızlı yayılır." Irak'ı yöneten ABD güçlerinden bir görevli, *Chicago Tribune*'e verdiği demeçte böyle diyordu (11 Temmuz, 2003). Bu söz, Irak rejiminin askeri çöküşünü izleyen aylar boyunca, ABD'li işgal kuvvetlerinin en önemli kaygılarından birini yansıtmaktaydı. Gazetenin haberine göre, bir belirsizlik ve şüphe rejiminde yaşayan Iraklılar arasında "askerler gece görüşü gözlükleriyle kadınların içini görüyor," "ülkenin petrolü İsrail'e pompalanıyor" ve Amerikan birliklerine yönelik saldırılar nedeniyle "ABD'li yetkililer, ceza olarak Bağdat'ın elektriğini kesiyor" gibi söylentiler dolaşıyordu.

Amerikalı otoriteleri, ülkenin çoğu ABD güdümündeki rejime muhalif 130'dan fazla Arapça gazetesinin Irak'ın işgalinin ardından yazdıklarından daha çok kaygılandıran, tam da önü alınamayan bu tarz söylentilerdi. İstenirse gazeteler susturulabilir, ama söylentiler durdurulamaz. Söylentinin ihtilaf yaratma kapasitesinin farkında olan ABD yetkilileri, söylentileri boşa çıkaracak önlemler tasarlama yoluna gitmişti; örneğin, "güçlerinin sınırlarını sergilemek" amacıyla, söylentilerin yayılmasının başlıca kaynaklarından olan yerli imamlara gece görüş gözlükleri dağıtılmıştı (a.g.y.). Modern teknolojinin Irak gecelerine yaptığı gibi Iraklı zihinlere de girip giremeyeceğini zaman gösterecek. Ancak Irak'taki üst düzey bir ABD yetkilisinin acı bir biçimde itiraf ettiği üzere, "enformasyon savaşını kaybediyoruz" (a.g.y.). Kamuoyuyla savaşmak, ABD'yle 19. yüzyıl Osmanlı Devle-

ti'nin benzer şekilde umutsuzca sürdürdükleri ve genellikle de sonuç alamadıkları bir mücadeleydi.

Bu makalede ele alınan 19. yüzyıl ortalarındaki İstanbul'un karmaşık, kopuk, sürekli değişen ve parçalı kamuoyları; haberlerin İstanbul sokaklarında, dükkânlarında ve kahvehanelerinde dolaşmasının, kamusal alandaki şahsi etkileşimlerle iç içe geçtiğini ortaya koyar. Haberlerin profesyonel araçlardan edinildiği günümüzden farklı olarak, 19. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nda haber asla şeyleştirilmezdi. Her zaman haberi verenin hayatıyla doğrudan bağlantısı olan insanların mahrem hikâyeleriyle ilgili olurdu. Mehmet Ali Paşa, Hüsrev Paşa veya başka herhangi bir ünlü simayla ilgili gelişmelerle Mustafa'nın, Mıgırdiç'in, Manol'un ya da Menahim'in kişisel meseleleri birbirine bağlıydı.

Kişisel kanaatlerin toplamı, kamuoyu eder mi? Kamusal alanın tarihsel gelişimi hakkındaki yazıları, kamuoyuna ilişkin filizlenmekte olan akademik bilgiyi beslemeye devam eden Habermas bu soruya olumsuz yanıt verirken, kanaat ve kamuoyu arasında kesin bir ayırım yapar. Ona göre, "salt kanaatler (kültürün bir parçası olduklarından verili kabul edilen şeyler, normatif kabuller, kolektif önyargılar ve yargılar) sözde doğal yapıları içinde, tarihin bir çeşit tortusu misali değişmeden kalır gibidirler; kamuoyu ise, tam da anlamına uygun olarak, yalnızca rasyonel tartışmaya katılan bir kamu söz konusu olduğunda var olabilir" (Habermas 1991: 399). Ancak burada yapılan popüler kanaat incelemesinde, salt kanaatler ve kamuoyu arasında kesin bir çizgi belirlemek çok da anlamlı değildir. Habermas'ın "tarihin tortusu"na havale ettiği bu salt kanaatler, kişisel egzersizler değil, kamusal bir toplumsallığın samimi atmosferinde üretilen ifadelerdir. Kamusal bir ortamda dile getirilen her kişisel düşünce, başkalarını yorum yapmaya teşvik etmiş, sonra ağızdan ağza yayılmış ve nihayet kamuoyunun oluşumuna katkıda bulunmuştur. Habermas'ın, idealize edilmiş bir Batı Avrupa tarihinin "kendine has kümelenmesi" içinde kanaat ve kamuoyunu birbirinden ayırmasına kısmen vesile olan, gazete gibi yazılı iletişim ağlarının araçları mevcut değildi. Zaten, 19. yüzyıl İstanbul'undaki yoğun sözlü haber ağında bunlara yönelik ciddi bir ihtiyaç da söz konusu değildi.

Aynı şekilde, 19. yüzyıl ortalarındaki Osmanlı Devleti de bu kanaatleri, söylenti ve dedikoduyla sarılmış kolektif önyargılar olarak algılamamıştır. Eğer söylentilerin genel özellikleri sözlü, anonim ve soyut oluşlarıysa, hafiye jurnallerinde nakledilen kişisel düşünceler, bunların hiçbirini yansıtmaz. Devlet, siyasi dedikodu yapanları cezalandırma amacı gütmeden bu kanaatleri kayıt altına aldırarak sözlü olanı yazıya, anonim olanı kaynağı belli olana, soyutu somuta dönüştürmüştür. İşte bu, aslında söylentinin habere dönüştüğü süreçtir. Bu süreç içinde, o zamana değin siyasi içerikleri nedeniyle cezalandırılan şahsi düşünceler de, 19. yüzyıl Osmanlı Devleti'nin başvurmak zorunda kaldığı bir kamuoyuna dönüşmüştür.

Kaynakça

Baker, Keith Michel. 1990. *Inventing the French Revolution: Essays on French Political Culture in the Eighteenth Century*. New York: Cambridge University Press.

Baker, Keith Michel. 1992. "Defining the Public Sphere in Eighteenth-Century France: Variations on a Theme by Habermas." *Habermas and the Public Sphere* içinde, Craig Calhoun (Der.), Cambridge: MIT Press, s. 181-211.

Bödecker, Hans Erich. 1990. "Journals and Public Opinion: The Politicization of the German Enlightenment in the Second Half of the Eighteenth Century." *The Transformation of Political Culture: England and Germany in the Late Eighteenth Century* içinde, Eckhart Hellmuth (Der.), Oxford: Oxford University Press, s. 423-46.

Chartier, Roger. 1991. *The Cultural Origins of the French Revolution*. Çev. Lydia G. Cochrane. Durham: Duke University Press.

Darnton, Robert. 1995. *The Forbidden Best-Sellers of Pre-Revolutionary France*. New York: W.W. Norton.

Darnton, Robert. 2000. An Early Information Society: News and the Media in Eighteenth-Century Paris." *American Historical Review* 105, No. 1 (Şubat): s. 1-35.

Fahmy, Khaled. 1997. *All the Pasha's Men: Mehmed Ali, His Army and Making of Modern Egypt*. Cambridge: Cambridge University Press.

Farge, Arlette. 1995. *Subversive Words: Public Opinion in Eighteenth-Century France*. Çev. Rosemary Morris. State College: Pennsylvania State University Press.

Georgeon, François, 1997. "Les cafés à Istanbul à la fin de l'Empire ottoman." *Cafés d'Orient revisités* içinde, Hélène Desmet-Grégoire and François Georgeon (Der.), Paris: CNRS Ethnologie, s. 39-78

Gunn, J.A.W. 1983. *Beyond Liberty and Property: The Process of Self-Recognition in Eighteenth-Century Political Thought*. Montreal: Queen's University Press.

Gunn, J.A.W. 1995. *Queen of the World: Opinion in the Public Life of France from the Renaissance to the Revolution*. Oxford: Oxford University Press.

Habermas, Jürgen. 1989[1962]. *The Structural Transformation of the Public Sphere. An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Cambridge: MIT Press.

Habermas, Jürgen. 1991. "The Public Sphere." *Rethinking Popular Culture: Contemporary Perspectives in Cultural Studies* içinde, Chandra Mukherji ve Michael Schudson (Der.), Berkeley ve Los Angeles: University of California Pres, s. 398-404.

Kaiser, Thomas E. 1998. "Enlightenment, Public Opinion and Politics in the Work of Robert Darnton." *The Darnton Debate: Books and Revolution in the Eighteenth Century* içinde, Haydn T. Mason (Der.), Oxford: Voltaire Foundation, s. 189-206.

Marsot, Afaf Lutfi al-Sayyid. 1984. *Egypt in the Reign of Muhammed Ali*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ozouf, Mona. 1988. "'Public Opinion' at the End of the Old Regime." *Journal of Modern History* 60, 1-21.

Rudé, George. 1980. *Ideology and Popular Protest*. London: Lawrence and Wishart.

White, Charles. 1845.*Three Years in Constantinople; or, Domestic Manners of the Turks in 1844*. Cilt 1. Londra: H. Colburn.

Zipes, Jack. 1979. *Breaking the Magic Spell: Radical Theories of Folk and Fairy Tales*. Londra: Heinemann.

Zipes, Jack. 1988. *Fairy Tales and the Art of Subversion*. New York: Routledge.

NOTLAR

GİRİŞ

Öğr. Gör., Fatih Üniversitesi, Tarih Bölümü, e-mail: ayasar@boun.edu.tr

1 Shirine Hamadeh, *The City's Pleasures: Istanbul in the Eighteenth Century*, Seattle: University of Washington Press, 2008.

2 Maurice M. Cerasi, *The Istanbul Divanyolu: A Case Study in Ottoman Urbanity and Architecture*, Würzburg: Ergon Verlag in Kommission, 2004. Türkçesi, *Divanyolu*, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2006.

3 Cem Behar, *A Neighborhood in Ottoman Istanbul: Fruit Vendors and Civil Servants in the Kasap İlyas Mahalle*, Albany: State University of New York Press, 2003.

4 Zeynep Çelik, Diane Favro ve Richard Ingersoll (ed.), *Streets: Critical Perspectives on Public Space*, Berkeley: University of California Press, 1994.

5 Ahmet Yaşar, "The Marketplace (Çarşı) in Early Modern Istanbul: The Case of Khan," Devam eden doktora tezi.

6 Osmanlı kahvehaneleriyle ilgili geniş bir literatür değerlendirmesi için bkz. Ahmet Yaşar, "Osmanlı Şehir Mekânları: Kahvehane Literatürü," *TALID-Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Vol. 3 Güz , No. 6, 2005, ss. 237–256.

7 *Toplumsal Tarih* dergisinin Haziran 2004 tarihli sayısındaki "Kahvenin Hatırı" başlıklı dosya.

8 Bazı tebliğleri için, Uğur Kömeçoğlu, "Public Sphere and the Coffeehouses," *International Workshop on New Islamic Imaginaries and Public Space*, Center for Transcultural Studies, Chicago University ve Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul, 12-17 Haziran 2001; Cengiz Kırlı, "Coffeehouses and Spies: Popular Opinions in the Mid-Nineteenth Century Ottoman Empire," *Middle East History and Theory Workshop*, 31 Ekim 2001, University of Chicago; Selma Akyazıcı Özkoçak, "Coffeehouses: The Emergence of a Public Sphere in Early Modern Istanbul," *Reconceptualizing Public Spheres in the Middle East and North Africa*, 2003; Saïd Amir Arjomand, "Coffeehouses, Guilds and Oriental Despotism: Government and Civil Society in Late XVIIth Early XVIIIth Century Istanbul and Isphahan, and as seen from Paris and London," *Conference: Civil Society. Europe Encountering the Other*, MSH, Paris, 12-14 Haziran 2003; Alan Mikhail, "The Heart's Desire: Gender, Urban Space, and the Ottoman Coffeehouse," *Conference: Rethinking Culture in the Ottoman XVIIIth Century*, Princeton University, 8-9 Ocak 2005; Ali Caksu, "The Janissary Coffeehouses in Late XVIIIth Century Istanbul," *Conference: Rethinking Culture in the Ottoman XVIIth Century*, Princeton University, 8-9 Ocak 2005; Ahmet Yaşar, "Osmanlı'da Kamu Mekânı Üzerinde Mücadele: Kahvehane Yasaklamaları," *Uluslararasi XV. Türk Tarih Kongresi*, Ankara / Türkiye, Eylül 2006.

9 Nuriye Akman'ın 17 Nisan 2004 tarihli *Zaman Gazetesi*'nde Prof. Dr. Cemal Kafadar ile yapmış olduğu röportaj. Nitekim röportajın manşeti, kahvehanenin İstanbul'daki tarihinin başlamasından mülhemle "Osmanlı, modernleşme serüvenini kendi dinamikleriyle 16. yüzyılda yaşadı" idi.

10 Güzin Yalın, "Kahve," *Sofra*, Mart 2004; Abdurahman Kılıç, "Tulumbacı Kahvehaneleri," 1 Haziran 2005, http://www.yangin.org/articles/1.htm.

11 Öne çıkan tez çalışmaları için bkz. Cengiz Kırlı, "The Struggle Over Space: Coffeehouses of Ottoman Istanbul, 1780-1845," Doktora Tezi, The State University of New York at Binghamton, 2000; Uğur Kömeçoğlu, "Historical and Sociological Approach to Public Space: The Case of Islamic Coffeehouses in Turkey," Doktora Tezi, Boğaziçi Üniversitesi, 2001; Ahmet Yaşar, "The Coffeehouses in Early Modern Istanbul: Public Space, Sociability and Surveillance," Yüksek Lisans Tezi, Boğaziçi Üniversitesi, 2003. Serdar Öztürk, *Cumhuriyet Türkiyesinde Kahvehane ve İktidar (1930-1945)*, İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2006.

12 Osmanlı kahvehanelerine ilgi sadece onunla ilgili literatür oluşturmakla kalmayıp, bu geleneğin günümüz şehir yaşamına taşınması yönünde uygulamalara da yol açmıştır. 'Kentim İstanbul Projesi' bağlamında "Kahvehane Seminerleri" adında bir programın yürütülmesi ve İstanbul'da tarihi yarımada içerisinde bazı eski medreselerin *cafe*ye çevrilmesi bu durumun örnekleri olarak kabul edilebilir.

13 Süheyl Ünver, "Türkiye'de Kahve ve Kahvehaneler," *Türk Etnografa Dergisi*, 1963, c. V, s. 39-84.

14 Ralph S. Hattox, *Coffee and Coffeehouses: The Origins of a Social Beverage in the Medieval Near East*, Seattle: University of Washington Press, 1985 [Türkçesi: *Kahve ve Kahvehaneler: Bir Toplumsal İçeceğin Yakındoğu'daki Kökenleri*, çev. Nurettin Elhüseyni, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996].

15 Ralph S. Hattox, "Coffee-Houses and Urban Society in the Memluk and Ottoman Lands in the Fifteenth and Sixteenth Centuries," Doktora Tezi, Princeton Universitesi, 1982.

16 Helene-Desmet Gregoire ve François Georgeon (haz.), *Doğuda Kahve ve Kahvehaneler*, çev. Meltem Atik ve Esra Özdoğan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999.

17 Ayşe Saraçgil, "Kahve'nin İstanbul'a Girişi: 16. ve 17. Yüzyıllar," Helene-Desmet Gregoire ve François Geoergeon (haz.), *Doğuda Kahve ve Kahvehaneler*, çev. Meltem Atik ve Esra Özdoğan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999.

18 François Georgeon, "Osmanlı İmparatorluğu'nun Son Döneminde İstanbul Kahvehaneleri," Heiene-Desmet Gregoire ve François Geoergeon (haz), *Doğuda Kahve ve Kahvehaneler*.

19 Ekrem Işın, "İstanbul'un Tanrısız Tapınakları: Kahvehaneleri," *Çağdaş Şehir*, 1988, sy. 14, s. 82–85; Ekrem Işın, "More Than A Beverage: A Social History of Coffee and Coffeehouses," *Tanede Saklı Keyif*, Selahattin Özpalabıyıklar (haz), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001, s. 10–43.

20 Namık Açıkgöz, *Kahvename: Klasik Türk Edebiyatında Kahve*, İstanbul: Akçağ Yayınları, 1999; Namık Açıkgöz, *Kahvehane Etrafında Teşekkül Eden Edebi Kamuoyu*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1994.

21 Cengiz Kırlı, "The Struggle Over Space: Coffeehouses of Ottoman Istanbul, 1780-1845," Doktora Tezi, Binghamton: The State University of New York, 2000.

22 Uğur Kömeçoğlu, "Historical and Sociological Approach to Public Space: The Case of Islamic Coffeehouses in Turkey," Doktora Tezi, Boğaziçi Universitesi, 2001.

23 Ahmet Yaşar. "The Coffeehouses in Early Modern Istanbul: Public Space, Sociability and Surveillance," Yüksek Lisans Tezi, Boğaziçi Üniversitesi, 2003.

24 Serdar Öztürk, *Cumhuriyet Türkiyesinde Kahvehane ve İktidar (1930-1945)*, İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2006.

25 Cemal Kafadar, "A History of Coffee", *The XIIIth Congress of the International Economic History Association (IEHA)*, Buenos Aires, Arjantin, 22-26 Temmuz 2002; "Tarih Yazıcılığında Kamu alanı Kavramı Tartışmaları ve Osmanlı Örneği", 65-86, içinde Coşkun Çakır, *Osmanlı Medeniyeti: Si-*

yaset, İktisat, Sanat, İstanbul: Klasik Yayınları, 2005. Sunumlardan bazıları, "Coffee and the Conquest of the Night in the Early Modern Era", UC Davis History Department the 11th annual Eugene Lunn Memorial Lecture, 15 Mayıs 2003; "Coffee and the Conquest of the Night in the Early Modern Era From Yemen to Istanbul to London", Kokkalis Foundation, 21 Haziran 2006; "Kahve, Kahvehane ve Gecenin Fethi: Yemen'den İstanbul'a İstanbul'dan Londra'ya Modernite'nin Doğuşu Hikâyesine Bir Katkı", İSAM, 26 Aralık 2008. "Turkish Coffeehouse Culture", Turkish Cultural Foundation, 5 Ocak 2010.

26 Câbî Ömer Efendi, *Câbî Târihi : Târîh-i Sultân Selîm-i Sâlis ve Mahmûd-i Sânî : tahlîl ve tenkidli metin*, haz. Mehmet Ali Beyhan. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2003.

27 Antoine Melling, *Voyage pittoresque de Constantinople et des rives du Bosphore*, İstanbul: Doğan Kardeş Matbaacılık Sanayii, 1969.

28 Yazma 439, folio 9, Chester Beatty Library; Ralph S. Hattox, *Coffee and Coffeehouses*, s. 52.

29 Süheyl Ünver, *Ressam Ali Rıza Bey'e Göre Yarım Asır Önce Kahvehanelerimiz ve Eşyası*, Ankara: Ankara Sanat Yayınları, 1967.

30 Mehmet Akif Ersoy, "Berlin Hatıraları," *Safahat*, İstanbul: Hisar Yayınevi, ts., s. 405.

Kamusal Alanın Üretim Sürecinde erken Modern İstanbul Kahvehaneleri

1 J. Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, çev. T. Burger and F. Lawrence, (Cambridge, Mass., 1989), 67-70. Daha sonraki eleştiriler için bkz. *Habermas and the Public Sphere*, ed., C. Calhoun, (Cambridge Mass., 1996) ve *The Phantom, Public Sphere*, ed., B. Robins, (Minneapolis, 1997).

2 Örneğin, makaleme 'Erken modern Avrupa sınırları doğusunda kalan yerlerde veya daha sıklıkla tanımlanan haliyle, Müslüman toplumlarda bir kamusal alan veya kamusal mekândan söz edebilir miyiz?' sorusuyla başlayabilirdim. Bkz. *The Public Sphere in Muslim Socities*, ed., M. Hoexter, S. N. Eisenstadt ve N. Levtzion, (New York, 2002). Bu kitaptaki bazı makaleler devlet otoritesinin dışında ve ondan bağımsız olarak gelişen ve işleyen İslam hukuku, vakıflar ve Sufi tarikatları inceleyerek erken modern Müslüman toplumlarda da kamusal alanların ve mekânların var olduğunu göstermeye çalışır.

3 'Ortak/toplu deneyim' kavramı için, bkz. O. Negt ve A. Kluge, *Public Sphere and Experience Towards An Analysis of the Bourgeois and Proletarian Public Sphere*, çev., P. Labanyi, J. O. Daniel ve A. Oksiloff, (Minneapolis ve London, 1993), 1-53. Burada, Alexander Kluge kamusal alanı 'mücadelelerin savaş dışı yollarla karara bağlandığı bir yer' olarak tarif eder. Ve bu tarifle mekânsal bir kavrama da gönderme yapar.

4 Aslında, bu iki noktada yoğunlaşmada kullanılan kaynakların tip ve içeriklerinin belirleyici etkisi olduğunu düşünüyorum. Bkz. örneğin, A. Saraçgil, 'L'introduction du Café a Istanbul (XVIe-XVIIe siecles)' ve F. Georgeon, 'Les Cafés a Istanbul a la fin de l'Empire Ottoman', *Cafés d'Orient Revisités*, ed., H. Desmet-Gregoire ve F. Georgeon, (Paris, 1997), 39-78. Ayrıca bkz. C. Kırlı, 'The Struggle over Space: Coffeehouses of Ottoman Istanbul, 1780-1845', (yayınlanmamış doktora tezi, State University of New York, 2001).

5 Bu konular için, bkz. P. Clark, *The English Alehouse: A Social History, 1200-1830* (London, 1983) ve *British Clubs and Societies 1580-1800, the origins of an associational world* (Oxford, 2001). Ayrıca bkz. F. Heal, *Hospitality in Early Modern England* (Oxford, 1990).

6 G. L. Lewis, *The Balance of Truth by Katip Chelebi, translated with an introduction and notes by G.L. Lewis* (London, 1957), 60. Kahve 17. yüzyıl Londra'sında Türk içeceği olarak bilinir ve bu nedenle de birçok Londra kahvehanesi meşhur Osmanlı padişahlarının ismini almıştır. Bkz. B. W. Cowan, 'The Social Life of Coffee: Commercial Culture and Metropolitan Society in Early Modern England, 1600-1720' (yayınlanmamış doktora tezi, Princeton University, 2000), 171-72.

7 Peçevi İbrahim, *Tarih-i Peçevi, I* (İstanbul, 1864-67), 363.

8 Kahire için, bkz. N. Hanna, *Making Big Money in 1600, The Life and Times of Isma'il Abu Taqiyya, Egyptian Merchant* (New York, 1998), 79-81. Londra için, bkz. Cowan, 'The Social Life of Coffee', 117-18.

9 Zamanın bir söylentisine göre; İstanbul'daki ilk kahvehane kurucuları üç yıl içinde bu işten büyük karlar elde edip ülkelerine dönmüşler. Bkz. S. Ünver, *Türkiye'de Kahve ve Kahvehaneler* (İstanbul, Ankara, 1963), 44.

10 16. yüzyıl Edremit'inden örnekler için, bkz. F. Yılmaz, 'Boş vaktiniz var mı? Veya 16. yüzyılda Anadolu'da şarap, eğlence ve suç', *Tarih ve Toplum, Yeni Yaklaşımlar*, Bahar 2005, 11-49.

11 Bkz. R. S. Hattox, *Coffee and Coffeehouses: The Origins of a Social Beverage in the Medieval Near East* (Seattle, 1985), 122-23.

12 Ahmed Refik, *Onuncu Asr-i Hicride İstanbul Hayatı (1495-1591)*, (İstanbul, 1988), 141-42 ve 146-47.

13 Mühimme 40, 405/183.

14 Tahtakale bölgesi için, bkz. S. Özkoçak, 'The Urban Development of Ottoman Istanbul in the Sixteenth Century', (yayınlanmamış doktora tezi, University of London, 1998), 68-72.

15 1600'lerden sonra, şehirde tütün içme alışkanlığının yaygınlaşmasının kahvehanelerin çekiciliğini artırdığı düşünülebilir. Peçevi İbrahim, *Tarih-i Peçevi, I* (İstanbul, 1864-67), 363-64.

16 Bkz. Cerrah Mehmed Paşa Vakfı, Süleymaniye Kitaplığı, İstanbul, Yazma Bağışlar 150, s.14b.

17 İngiltere'de, 1650'lerden sonra açılmaya başlayan ilk kahvehanelerin çoğu eski meyhanelerden dönüştürülmüştür. Bkz. Clark, *British Clubs and Societies*, 26-59. Burada, Clark yeni ortaya çıkan kamusal mekânların eski olanlarla o yıllarda nasıl kıyasıya rekabete girdiklerini tartışır. İlk kahvehane işletenlerle birahane ve meyhane işletenler arasında olan çatışmalar için, ayrıca bkz. Bkz. Cowan, *The Social Life of Coffee*, 125-26.

18 Müftülük Arşivi, İstanbul, EHM. 11/37-2.

19 Müftülük Arşivi, İstanbul, EHM. 11/40-1.

20 O yıllarda, kahveci dükkânı ile kahvehane arasında önemli bir kullanım farklılığı olmadığını rahatlıkla düşünebiliriz. Müftülük Arşivi, İstanbul, Mülga Beledi 95, 1779-1780 tarihli, s.29a. Terekesinden oldukça varlıklı olduğu anlaşılan bu kahveci tüccarının, bir de At Meydanı'nda Firuz Ağa Fırını diye bilinen bir fırın ve değirmen kompleksi varmış.

21 Örneğin, 18. yüzyıl İstanbul'una ait tereke defterlerinden, ihmal edilemeyecek sayıda kendi işyerlerinde ikamet eden bakkal, manav, fırıncı ve değirmenci çıkarabiliyorum.

22 Benzer sonuçlar için, bkz. S. Faroqhi, 'Migration into Eighteenth Century "Greater Istanbul" as reflected in the kadı registers of Eyüp', *Turcica*, 30, (1998), 163-183.

23 18. yüzyıl Halep için, bkz. A. Marcus, *The Middle East on the Eve of Modernity* (New York, 1989), 322.

24 Mahalle ölçeğinde kahvehane, cami ve çarşı arasındaki üçlü sosyal ilişki için, ayrıca bkz. Georgeon, 'Les Cafés a Istanbul', 47-8.

25 Müftülük Arşivi, İstanbul, EHM. 4/5-2.

26 Tapu-Kadastro Arşivi, Ankara, TD 541-42, 252.

27 Mühimme 70, 481/248. Bu durum alkol satışının sur içinde serbest bırakılmaması ile de ilişkilendirilebilir. Sırasıyla 1567, 1575 ve 1583'te çıkarılan yasaklayıcı hükümler için, bkz. Ahmed Refik, Onuncu, 141-42 ve 146-47.

28 Mühimme 39, 141/59.

29 IS. 1/73, 503.

30 Mühimme 27, 725/302. Modern dönemde otoriteler, camiden veya benzeri dini yapılardan ancak belli bir uzaklıkta meyhane yaptırılmasına veya açılmasına izin vererek bir orta yol bulma arayışına giriyorlar. 1911 tarihli bir belgeyle bu uzaklık 100 arşun (1 arşun=0.758m.) olarak belirleniyor. Bkz. Başbakanlık Arşivi, Istanbul, DH.KMS.26/40. Çok yakın bir geçmişte de, politik-dini kaygılarla hareket eden bazı İslamcı yerel yönetimlerin İstanbul'daki içkili lokanta ve meyhanelere ruhsat verirken, belki de bu eski kanundan esinlenerek, benzer bir uzaklık limiti koymasına tanık oluyoruz.

31 Kanuni zamanında fevkani olarak yapılan bu cami Süleyman Subaşı Camii olarak da bilinir. 1571 yılında Mimar Sinan tarafından yenilenmiş fakat günümüze kadar gelememiştir. Unkapanı köprüsünün hemen başında bulunuyordu. Bkz. A. Kuran, *Mimar Sinan* (İstanbul, 1986), s. 301. Caminin altındaki kahvehane de büyük bir olasılıkla 18. yüzyıl Bostancı Defterleri'nde 'Osman Çavuş'un Kahvesi' olarak yazılan kahvehanedir. Bkz. R.E.Koçu, 'Bostancıbaşı Defterleri', *İstanbul Enstitüsü Mecmuası*, 4, (1958), 39-90.

32 Mühimme 73, 1024/464.

33 Yine bu kayıttan bu kahvehanenin müezzin evine bitişik olduğunu öğreniyoruz. Fakat bu müezzin evi, diğer birçokları gibi, mahalle camii ve mahalle çarşısı yakınında olmalıydı. Bkz. Müftülük Arşivi, İstanbul, EHM. 17/59-2.

34 Bu resim geç bir 16. yüzyıl albümünde yer alır. Resimlerin neden ve kimin için yapıldığı hakkında bize ipuçları verebilecek bir metin içermiyor. Bkz. M. And, *Osmanlı Tasvir Sanatları: I. Minyatür* (İstanbul, 2002), 383.

35 Bu resim 1790 yılına tarihlendirilen Fazıl Enderuni'nin Hubanname ve Zenanname adlı kitabında bulunuyor. Bkz. And, *Osmanlı Tasvir Sanatları*, 382. Bu sahnede müzisyen ve dans edenlerin aslında kadın kıyafetleri içinde olan genç erkekler olduğunu söyleyebiliriz. Fakat Osmanlı resminde kadın kılığında dans edenlerin gerçekte köçek diye bilinen genç erkekler mi, yoksa çengi denilen genç kadınlar mı olduğunu anlamak oldukça zor. Bkz. N. Micklewright, 'Musicians and Dancing Girls: Images of Women in Ottoman Miniature Painting', *Women in the Ottoman Empire, Middle Eastern Women in the Early Modern Era*, ed. M. C. Zilfi, (New York, 1997), 153-72.

36 Bu resimler yaklaşan kıyamet gününün belirtilerini sıralayan metni tamamlayıcı olarak yapılmıştır. Elbette bu resim çok farklı bakış açılarıyla okunabilir. Ancak ahlaki konularda ne yapmamalı konusunda beyanatlar veren metin ile birlikte düşünüldüğünde bu resmin bu çeşit kadınlı erkekli toplantıların Müslüman toplumlarda kabul edilemezliğini vurguladığı söylenebilir. Bkz. And, *Osmanlı Tasvir Sanatları*, 374. Bazı muhafazakâr çevrelerce hoş karşılanmasa bile, erken modern

İstanbul'da birçok özel bahçede benzer kadınlı erkekli eğlence amaçlı toplantılar düzenlendiğini biliyoruz. Bkz. G. Necipoğlu, 'The Suburban Landscape of Sixteenth-Century Istanbul as a Mirror of Classical Ottoman Garden Culture', *Gardens in the time of the Great Muslim Empires, Theory and Design, ed. A. Petruccioli, supplements to Muqarnas*, VII, (1997), 32-71.

37 Osmanlı minyatür resminde benzer mekân düzenlemesi için, bkz. J. Erzen, 'Space and Staging: Ottoman Architecture and Painting in the 16th Century', *7 Centuries of Ottoman Architecture* (Istanbul, 2002), 51-55.

38 Belki sadece bir diğer dedikodu olan söylentiye göre, Süleyman I (1520-66) kahvehanelerde sesli olarak okunmak üzere bazı kitapların yazılmasını emretmiş. Bkz. Ünver, *Türkiye'de Kahve ve Kahvehaneler*, 44. 19. yüzyıl kıraathanelerinde okunan veya bulundurulan kitap, gazete gibi yayınları devletin kontrol altına alma girişimleri olduğunu biliyoruz, fakat böyle bir mekanizmanın ipuçlarının 16. yüzyılda da olduğunu bilmek ilginç olabilirdi. İstanbul'da ilk kıraathane 1864'te bir cemiyetin merkezinde açılmıştır. Bkz. U. Başoğlu, 'İlk Kıraathanenin Açılışı', *Tarih ve Toplum*, 5, (1984), 65–67.

39 Resmi bir temsil etme sanatı olarak okumak için, bkz. J. Berger, *Ways of Seeing* (London, 1972), 7-34. Ayrıca bkz. C. Hulse, 'Reading Painting', *Early Modern Visual Culture, Representation, Race and Empire in Renaissance England*, ed. P. Erickson and C. Hulse, (Philadelphia, 2000), 148-77 ve M. Schapiro, 'Philosophy and Worldview in Painting', *Worldview in Painting, Art and Society* (New York, 1999), 11-73.

40 Örneğin, Mustafa Naima 1633 yangını sonrasında oluşan kriz dönemine gönderme yaparak kahvehanelerde oluşabilecek eleştiri ortamına karşı devleti dolaylı bir dille uyarır. N. Itzkowitz (ed.) *A Study of Naima by Lewis V. Thomas* (New York, 1972), 95.

41 Devlet yangın tehlikesini, daha başka çözüm getiremediği birçok şehir nizamına ilişkin olaylarda olduğu gibi, kahvehaneleri kapatmanın gerekçesi olarak göstermesi çok da şaşırtıcı değildi. Örneğin 1633'te çıkan yangın IV. Murad'ın bütün özel ve kamusal alanlarda tütün ve kahve içilmesini yasaklaması için kullanılmaya çalışılmıştı. Bkz. Peçevi İbrahim, *Tarih-i Peçevi, I* (İstanbul, 1864-67), 363. Oysa 1633'deki yangın bir kireç dükkânında çıkmış ve şehrin yaklaşık beşte biri bu yangından zarar görmüştü. Bu dönemde, IV. Murad'ın (1623-1640) yangından zarar gören insanların memnuniyetsizliklerinin kahvehane sohbetleri ile devlete karşı yönlendirilebileceği kaygısıyla yasaklamalara gittiği söyleniyordu. Bkz. M. Cezar, 'Osmanlı Devrinde İstanbul Yapılarında Tahribat Yapan Yangınlar ve Tabii Afetler, *Türk Sanatı Tarihi İncelemeleri I* (İstanbul, 1963), 327-93, 335.

42 Habermas, *The Structural Transformation*, 67-70.

43 Bkz. M. E. Düzdağ, *Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında Onaltıncı Asır Hayatı* (İstanbul, 1983), 149. 18. yüzyılda iki Osmanlı şairinin ortak yazdıkları bir gazelde kahvehane konusundaki karşıt görüşlerini görmek ilginç.
Safayi yazar:
"Mecma'ul-fesad olupdur şimdi kahvehaneler
Kim varanlar ana dinlerler hezaran gıybeti"
Sukuni Safayi'ye şöyle karşılık verir:
"Mecma'ul-irfan olupdur şimdi kahvehaneler
Sen de ger ma'rifet var ise gel ko gıybeti"

Bu şairler o yıllarda kahvehane, meyhane, dükkân, zaviye veya evlerdeki sohbet meclislerinde çok vakit geçirirler ve güncel sosyal ve/veya politik tartışmalardaki tavırları da buralarda biçimlenirdi. Bu şiirler için, bkz. F. Turan, 'Representing the Poetics of a Changing Society: Traditional Genres as Vehicle of Artistic Novelties in a Broadened Latitude of Poetry', Dana Sajdi tarafından Princeton Üniversitesi'nde düzenlenen, 'Rethinking Culture in the Ottoman 18th Century', başlıklı konferansa sunulan bildiri, 15-16 Ocak, 2005, Princeton, A.B.D.

44 Feminist politik teori çerçevesinden bakarak, Joan Landes Habermas'ın kamusal alanında kadınların yerini sorarak Habermas'ı eleştirir. Bkz. J.B. Landes, 'The Public and Private Spheres: A Feminist Reconsideration', *Feminism, The Public and The Private*, ed. J. B. Landes, (Oxford, 1998), 135-163. Ayrıca bkz. D. Goodman, 'Public Sphere and Private Life: Toward A Synthesis of Current Historiographical Approaches To The Old Regime', *History and Theory*, 31, (1992), 1-20.

45 Bkz. W. Wratislaw, *Adventures of Baron Wenceslaw Wratislaw, 1599*, trans. by A. H. Wratislaw, (London, 1862), 99.

46 O yıllarda İstanbul'daki standart birçok ev hamamsızdı ve insanlar, kuşkusuz daha çok sosyal nedenlerle, mahallelerindeki hamamlara gidiyorlardı. Bu hamamlar çoğunlukla girişleri birbirlerini görmeyecek şekilde planlanmış çifte hamamdı. Wratislaw'ın tanık olduğu olaydaki Çemberlitaş Hamamı da 1584'te çifte hamam olarak yapılmıştır. Çemberlitaş Hamamı için, bkz. S. Eyice, 'Çemberlitaş Hamamı', *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, 2, 484-85.

47 Bkz. C. Pick (ed.), *Embassy to Constantinople, The Travels of Lady Mary Wortley Montagu* (London, 1988), 97.

48 Bkz. Özkoçak, 'The Urban Development', 24-45.

49 Elbette bu dönemdeki itici güç de göz ardı edilemez. 1600 yıllarının hemen öncesi ve sonrasında Anadolu'da Celali İsyanları ile ivme kazanan iç savaşlar vardı ve insanlar artık onlar için güvenli olmaktan çıkan memleketlerini terk edip İstanbul'a veya diğer büyük şehirlere gelmeye başlamışlardı. Bkz. M. Akdağ, *Celali İsyanları* (İstanbul, 1995), 93-107.

50 Bkz. Faroqhi, 'Migration into Eighteenth Century', 168. Burada Faroqhi İstanbul'a 18. yüzyılda gelenlerin aşağı yukarı hepsinin erkek olduğunu bize gösterir.

51 Habermas, *The Structural Transformations*, 29-30.

52 Bkz. S. Akyazıcı Özkoçak, 'The Evidence of *Vakıf*-registers for Residential Dwelling in Sixteenth-century Istanbul', *Afife Batur'a Armağan: Mimarlık ve Sanat Tarihi Yazıları* (İstanbul, 2005), 253-259. 17. yüzyıl Londra'sındaki benzer yapılanmalar için, bkz. J. Boulton, *Neighbourhood and Society, A London Suburb in the Seventeenth Century* (Cambridge, 1987), 202.

53 1566 tarihli vakfiyesi Ferruh Kethüda'nın ölümüne kadar bu evde kalabileceğini yazar. Bkz. Ferruh Ağa Vakfiyesi, Vakıflar Arşivi, Ankara, 570/59.

54 Mustafa Ali 16. yüzyılda herkesin kendi sosyal statüsüne uygun evlerde yaşaması gerektiğini düşünüyordu. Bkz. Şeker, *Gelibolulu Mustafa Ali*, 376.

55 Phillipe Ariés erken modern Avrupa'nın büyük bir kesiminde, büyük evlerin sadece çekirdek aileyi değil bütün evin çalışanlarını da barındırarak kahvehanenin olmadığı dönemlerde önemli bir sosyal işlev üstlendiğinden söz eder. Bkz. P. Ariés, *Centuries of Childhood, A Social History of Family Life* (New York, 1962), 391-94.

56 Bu bölüm için, bkz. Akyazıcı Özkoçak, 'The Evidence of *Vakıf*-registers', 255. Benzer sonuçlar için, bkz. U. Tanyeli, 'Norms of Domestic Comfort and Luxury in Ottoman Metropolises, Sixteenth to Eighteenth Centuries' ve S. Yerasimos, 'Dwellings in Sixteenth-century Istanbul', in *The Illuminated Table, The Prosperous House*, ed. S. Faroqhi and C. K. Neumann, (Würzburg, 2003), 275-300 and 301-316.

57 Bkz. M. Şeker, *Gelibolulu Mustafa Ali ve Meva'idun-Nefais Fi-Kava'idi'l-Mecalis* (Ankara, 1997), 204-5.

58 1661-65 yıllarında yazılmış bu günlük Topkapı Sarayı Kitaplığındadır. H.1426 ve H.1418. Başlığı 'Sohbetname' dir. Bu günlük için, öncelikle bkz. O. Ş. Gökyay, 'Sohbetname', *Tarih ve Toplum*, 14, (1985), 129-37. Ayrıca bkz. C. Kafadar, 'Self and Others: The Diary of a Dervish in Seventeenth-century Istanbul and First-person Narratives in Ottoman Literature', *Studia Islamica*, 69, (1989), 121-150.

59 Bu noktada, Osmanlı selamlığı ile Paris salonu arasında benzerlik kurulabilir. Ancak Paris salonu daha çok kadınların kontrolü altındaydı. Selamlık ise kahvehaneler gibi sadece erkeklere ait bir mekândı ve kadınların buradaki meclise hiçbir şekilde katılması mümkün değildi. 17. yüzyıl Paris salonu ve kadınların bu salon toplumunun üzerindeki rolü için, bkz. D. Goodman, *The Republic of Letters, A Cultural History of the French Enlightenment* (New York, 1996), 119-135.

60 Kafadar, 'Self and Others', 145.

61 D. Kuban, *The Turkish Hayat Houses* (Istanbul, 1995), 150-151.

62 Benzer sonuçlar için, bkz. Yerasimos, 'Dwellings', 286.

63 Başbakanlık Arşivi, TD 670, p.330b.

64 Abraham Marcus 18. yüzyıl Halep'inde eve ait mahremiyetin gelir düzeyiyle yakından ilişkili olduğunu bize gösteriyor. Bkz. A. Marcus, 'Privacy in Eighteenth-Century Aleppo: The Limits of Cultural Ideals', *International Journal of Middle East Studies*, 18, (1986), 165-83. Erken modern İstanbul evlerindeki mahremiyet derecesine değinmek bu makalenin sınırları dışında kalıyor. Bu konuyu başka bir yerde daha ayrıntılı tartıştım. Bkz. S. Akyazıcı Özkoçak, 'Domestic Space and Privacy: Continuity and Change in the Urban House of Eighteenth-century Istanbul', Dana Sajdi tarafından Princeton Üniversitesinde düzenlenen, 'Rethinking Culture in the Ottoman 18th Century', başlıklı konferansa sunulan bildiri, 15-16 Ocak, 2005, Princeton, A.B.D. Ayrıca bkz. R. Murphy, 'Communal Living in Ottoman Istanbul, Searching for the Foundations of an Urban Tradition', *Journal of Urban History*, 16/2, 1990, 115-31.

65 Bir evin selamlığında bulabileceğimiz birçok mimari ve dekoratif ögeyi kahvehane iç mekânında da bulabiliyoruz. Örneğin, ev içi yaşamın sembolü sayılan ocak başını ele alalım veya duvarların kenarında yapılmış oturmak bazen de uyumak için düzenlenmiş uzun sedirleri. Bunları hemen her kahvehanede bulabiliyoruz. Kahvehane iç mekânı için, bkz. İ. Numan, 'Eski İstanbul Kahvehanelerinin İçtimai Hayattaki Yeri ve Mimarisi Hakkında Bazı Mülahazalar', *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, 10/2, (1981), 57-74. Ayrıca bkz. J.C. David, 'Le Café a Alep au temps des Ottomans: Entre le Souk et le Quartier', *Cafés d'Orient Revisités*, ed. H. Desmet-Gregoire and F. Georgeon, (Paris, 1997) 113-26. David burada erken modern Halep'te kahvehane ve selamlık arasındaki benzerlikleri tartışır.

66 Şeker, *Gelibolulu Mustafa Ali*, 363.

67 1579'da çıkarılan bir hükme göre, şehirde kefilsiz oturanlar, bir şekilde beş yılını tamamlamış olanlar da dahil olmak üzere geldikleri yerlere geri gönderileceklerdi. Bkz. Ahmed Refik, *Onuncu*, 146-47.

68 İstanbul kahvehanelerinde tutulan jurnallerin içerikleri hakkında bkz. C. Kırlı, 'Coffeehouses: Public Opinion in the Nineteenth-century Ottoman Empire', *Public Islam and the Common Good*, ed. A. Salvatore and D. F. Eickelman, (Leiden, 2004), 75-97. Kırlı burada kahvehanelerde bir dedikodu veya söylenti olarak başlayan haberlerin hafiyelik sisteminin de katkısıyla nasıl kamuoyu üretebildiğini ve o zaman da nasıl devlet tarafından dikkate alınması gereken haberler haline geldiğini bize somut örneklerle gösterir.

69 Bkz. N. Hanna, 'Bayt Al Istambulli, An Introduction to the Cairene Middle Class House of the Ottoman Period', *Annales Islamologiques*, 16, (1980), 229-319. Hanna erken modern Kahire'sinde birçok evin selamlığının olmadığını ve yabancı biriyle ev dışı yerlerde veya şehirde bulunan kahvehanelerden birinde ancak vakit geçirilebileceğinden söz eder.

70 Habermas, *The Structural Transformations*, 24.

71 Müslüman toplumlardaki bazı bariyerler için bkz. B. Shoshan, 'High Culture and Popular Culture in Medieval Islam', *Studia Islamica*, 73, (1991), 67-107.

72 Peçevi İbrahim Efendi, *Peçevi Tarihi, I*, (Ankara, 1992), 258.

"Külliyen Ref"ten "İbreten li'l-Ğayr"e: Erken Modern Osmanlı'da Kahvehane Yasaklamaları

1 Katip Çelebi, *Mizânu'l-hakk fi ihtiyari'l-ahakk* (1067/1657), haz. Orhan Şaik Gökyay, İstanbul: Milli Eğtim Basımevi, 1972.

2 Katip Çelebi, *Balance of Truth*, ed. G. L. Lewis, London: George Allen and Unwin, 1957, s. 60.

3 Ayşe Saraçgil, "Kahve'nin İstanbul'a Girişi: 16. ve 17. Yüzyıllar," Helene-Desmet Gregoire and François Geoergeon (eds), *Doğuda Kahve ve Kahvehaneler*, çev. Meltem Atik ve Esra Özdoğan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999 s. 27-41.

4 Süleymaniye Kütüphanesi, Atif Efendi, no: 1546. Aktaran, Saraçgil, s. 31.

5 M. Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, İstanbul, 1972, s. 31.

6 Düzdağ, s. 32.

7 Mühimme Defterleri 7 155, 23 Rebî'u'l-âhir 975 / 26 Ekim 1567.

8 Mühimme Defterleri 7 1453, 26 Zilkade 975/ 23 Mayıs 1568.

9 19 Safer 991 / 14 Mart 1583. Ahmet Refik, *On Altıncı Asırda İstanbul Hayatı (1553-1591)*, İstanbul: Devlet Basımevi, 1935, s. 146-147.

10 Çelebi, 1957, s. 48.

11 16. Yüzyıl Osmanlı uleması arasındaki kahve tartışması için bkz. Şükrü Özen "Sağlık Konularında Dinî Hükmün Belirlenmesinde Fakih - Hekim Dayanışması: Kahve Örneği," *38. Uluslararası Tıp Tarihi Kongresi Bildiri Kitabı - Proceedings of the 38th International Congress on the History of Medicene* (Ciltı, Cilt2, Cilt3) , XXVI. Dizi, Sayı: 14a, 14b, 14c, Nil SARI, Ali Haydar BAYAT, Yeşim ÜLMAN, Mary IŞIN (Editörler).

12 Namık Açıkgöz, *Kahvename*, İstanbul: Akçağ Yayınları, 1999, s. 48.

13 Kadızade hareketi için bkz. Madleine Zilfi, *The Politics of Piety: the Ottoman Ulema in the Postclassical Age (1600-1800)*, Minneapolis: Bibliotheca Islamica, c1988, s. 145-146.

14 BOA, Bab-ı Asafi, A.DVN. 25/47, 27 Safer 1043 / 2 Eylül 1633.

15 Yeniçağ başlarında Osmanlı'da değişim ve dönüşüm için bkz. Rifa'at Abou-el-Hajj, *Formation of the Modern State: The Ottoman Empire Sixteenth* to *Eighteenth Centuries* Albany: State University of New York Press, 1991; Suraiya Faroqhi, "Crisis and Change," *An Economic and Social History of the Ottoman Empire,* (eds.) Halil İnalcık ve Donald Quataert, vol. 1, New York: Cambridge University Press, 1994.

16 Michael Cook, *Population Pressure in Rural Anatolia 1450-1630*, London, Oxford University Press, 1972.

17 Halil İnalcık, *An Economic and Social History of the Ottoman Empire* Vol. I, Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1997, c1994, s. 197-187.

18 Halil İnalcık, "İstanbul," *EI.*

19 Suraiya Faroqhi, "Migration into Eighteenth-Century 'Greater İstanbul' as Reflected in the Kadı Registers of Eyüp," *Turcica*, 30, 1998, s. 163-83.

20 Koçi Bey, *Koçi Bey Risalesi*, ed. by Yılmaz Kurt, Ankara: Akçağ Yayınları, 1998.

21 Mühimme Defterleri 7 155 23 Rebî'u'l-âhir 975 / 26 Aralık 1567

.... şürb-i hamr idenleri ve Tatar bozası işleyenleri men' idüp giderdüp ve bulunan fahişeleri habsidüp.... cami-i şerif kurbinde ve çarsuda nerd ü satranc oynayanları ve çalgu çalanları men' idüp.... ve kasaba-i mezburede vakı' olan kahvehaneleri ref' idüp min-ba'd kahvehane itdürmeyüp ve bi'l-cümle kasaba-i mezburda alat-ı lehv ü tarab ve sayir şer'-ı şerife mugayir olan evza'u etvarı ref' eyleyüp ve kefilsüz kimesne komayup ve ehl-i suka dahi tenbih idesin ki, eksük satmayup narh-ı ruzi üzere alup satalar....

22 BOA, HH 9402, 1204 / 1789.

23 BOA, HH 11497, 1204 / 1789.

24 BOA, HH 11503, 1205 / 1789.

25 III. Selim'in uygulamaları ile ilgili olarak bkz. Betül Başaran, "III. Selim ve İstanbul Şehir Siyaseti, 1789-1792," Noémi Levy ve Alexandre Toumarkine (editörler), *Osmanlı'da Asayiş, Suç ve Ceza,* İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 116-134.

26 19. yüzyılın ilk yarısı Osmanlı kahvehanelerinde söylenti ve kamuoyunun keşfi için, bkz. Cengiz Kırlı, "Kahvehaneler ve Hafiyeler: 19. Yüzyıl Ortalarında Osmanlı'da Sosyal Kontrol," *Toplum ve Bilim*, 83, Kış: 1999-2000, s. 58-77.

27 Georges Lefebvre, *The Great Fear*, New York: Pantheon Books, 1973, s. 73.

28 Steven Hahn, "Extravagant Expectations of Freedom: Rumour, Political Struggle, and the Christmas Insurrection Scare of 1865 in the American South," Past & *Present*, 157, November: 122-158. 1997, s. 123.

29 Çeşmi-zâde Mustafa Reşit, *Çeşmi-zâde Tarihi*, haz. Bekir Kütükoğlu, İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1993, s. 25.

30 BOA, CZ 612, 1121 / 1709

.... kasaba-i mezbure sukunda ba'zı kimesneler kahvehane ihdas edüp da'ima içinde ecnas-ı muhtelife cem' olub fitne ve fesad ve beynimizde ihtilale ba'is olmağla kahvehane men' ve ref' olunması babında ....

31 BOA, CZ 3665, Fi Evahiri Cemaziyel Evvel 1123 / 1711

"......Kasımpaşa havalisinde kahveci İbiş nam şahıs kendü halinde olmayub kahvehanesinde erazil ve eşhas cem ile icray-ı fezayihe cesaret ve icray-ı keşaşi mucib vaz'a cür'et etmekden naşi mezkurun kahvehanesi hedm ettürülüp kendinin te'dib ve emsalini terhib zımmında çavuşbaşı mübaşeretiyle Bozcaada'ya nefyi ve icla olunmak......"

32 Osmanlı kahvehanelerinin kamusallık ve sosyallik boyutu ile ilgili farklı açılımlar sunan kavramlar hususundaki katkılarından dolayı Uğur Kömeçoğlu'na teşekkür ederim. Bu konuda detaylı bilgi için Kömeçoğlu'nun bu kitaptaki yazısına bakılabilir. Ayrıca, Uğur Kömeçoğlu, "Geçmişte Bir 'Heterotopya': Kahvehane," Firdevs Gümüşoğlu (haz.), *XXI. Yüzyıl Karşısında Kent ve İnsan*, İstanbul: Bağlam Yayınları, 2001, s. 93-105.

33 Philip-Agnes Mery, *Constantinople et la Mer Noire*, Paris: Leprieur and Morizot, 1855, s. 358.

34 Gérard de Nerval, *Voyage en Orient*, Vol. II., Paris: Charpentier, Libraire Editeur, 1862.

35 Mühimme Defterleri 7 155, 23 Rebî'u'l-âhir 975/ 26 Ekim 1567.

36 Mühimme Defterleri 7 1453, 26 Zilkade 975/ 23 Mayıs 1568.

37 BOA, CZ, 302, 27 Zilkade 1212 / 12 June 1798.
Bu örnekleri çoğaltmak mümkün. Örneğin IV. Mustafa'nın kahvehanelere ilişkin tutumunda da benzerlik vardır. "Kaimmakam paşa; Bazı kahvelerde devlet lakırdısı ederlermiş. Birkaç tane öyle kahvelerden kapatasın." BOA, HH, 53975, 1223 / 1808.

38 Ariel Salzmann, "The Age of Tulips: Confluence and Conflict in Early Modern Consumer Culture (1550-1730)," in *Consumption Studies and the History of the Ottoman Empire: An Introduction* (ed.) Donald Quataert Albany: SUNY Press, 2000, s. 89.

39 Peçevi, s. 363.

40 Mehmet Genç, "Contrôle et taxation du commerce du café dans l'Empire ottoman fin XVIIe – premiére moitié du XVIIIe siécle," in *le commerce du café: avant l'ére des plantations coloniales espaces, réseaux, sociétés (XVe - XIXe siécle)* ed. by Michel Tuncscherer, Cahier des annales islamologiques 20 – 2001, s. 161-179.

41 Kahve ticaretinin 18. Yüzyıl Kahire'sindeki etkileri için bkz. Andree Raymond, *Yeniçerilerin Kahiresi: Abdurrahman Kethüda Zamanında Bir Osmanlı Kentinin Yükselişi*, çev. Alp Tümertekin, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999.

42 Yeniçeri kahvehaneleri için Ali Çaksu'nun bu kitaptaki yazısına bakılabilir. Ayrıca Cemal Kafadar, "Janissaries and other riffraff of Ottoman Istanbul: rebels without a cause?," *Identity and identity formation in the Ottoman world : a volume of essays in honor of Norman Itzkowitz*, (editörler) Baki Tezcan ve Karl K. Barbir, Madison, Wis.: University of Wisconsin Press, 2007.

43 BOA, CZ 698, 20 Zilhicce 1218 / 1 Nisan 1804.

44 BOA, CZ 774, 1207 / 1794

18. Yüzyıl Sonu İstanbul Yeniçeri Kahvehaneleri

1 Kahvehane hakkındaki bazı çalışmalar için bkz., Hélène Desmet-Grégoire ve François Georgeon (ed) *Cafés d'Orient revisités* (Paris: Centre National de la Recherche Scientifique Editions, 1997); Burçak Evren, *Eski İstanbul'da Kahvehaneler* (İstanbul: Milliyet Yayınları, 1996); Ralph S. Hattox, *Coffee and Coffeehouses: The Origins of a Social Beverage in the Medieval Near East* (Seattle: University of Washington Press, 1985); Ekrem Işın, 'Bir içecekten daha fazla: kahve ve kahvehanelerin

toplumsal tarihi' ('More than a beverage: a social history of coffee and coffeehouses'), Selahattin Özpalabıyıklar (ed.) *Tanede Saklı Keyif, Kahve* (*Coffee, Pleasures Hidden in a Bean*) (İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 2001) s. 10– 43; Cengiz Kırlı, 'The struggle over space: coffeehouses of Ottoman Istanbul, 1780–1845' (doktora tezi, State University of New York, Binghamton, 2000); Cengiz Kırlı, 'Kahvehaneler ve Hafiyeler: 19. Yüzyıl Ortalarında Osmanlı'da Sosyal Kontrol,' *Toplum ve Bilim*, 83, 2000, s. 58–79; Cengiz Kırlı, 'İstanbul: Bir Büyük Kahvehane,' *İstanbul Dergisi*, 47, 2003, s. 75–8; ve Ahmet Yaşar, 'The coffeehouses in early modern Istanbul: public space, sociability and surveillance' (yüksek lisans tezi, Boğaziçi Üniversitesi, 2003). Yeniçeriler hakkındaki bazı çalışmalar için bkz., *Encyclopedia of Islam*, 'Yeni Çeri;' Godfrey Goodwin, *The Janissaries* (Londra: Saqi Books 1997); Cemal Kafadar, 'Yeniçeri–Esnaf relations: solidarity and conflict' (yüksek lisans tezi, McGill University, 1981); Cemal Kafadar, 'On the purity and corruption of the Janissaries,' *Turkish Studies Association Bulletin*, 15, 1991, s. 273–9; ve A. Raymond, *Le Caire des Janissaires: l'apogée de la ville ottomane sous Abd al-Rahman Kathuda* (Paris: Centre National de la Recherche Scientifique Editions, 1995). Yeniçeri kahvehanelerine kısaca değinen çalışmalar şunlardır: Işın, 'More than a beverage,' s. 33– 5; Kırlı, 'The struggle over space,' s. 112–30, Kırlı, 'İstanbul,' s. 76; Kırlı, 'Kahvehaneler ve Hafiyeler,' s. 67–8; Reşad Ekrem Koçu, *Yeniçeriler* (İstanbul: Koçu Yayınları, 1964) s. 296–9; ve Yaşar, 'The coffeehouses in early modern Istanbul,' s. 61–7.

2 Kırlı'nın 19. yüzyıl başlarındaki kahvehaneler hakkında sağladığı istatistiklere göre, İstanbul'daki her yedi veya sekiz dükkândan biri kahvehaneydi. Çoğu küçük işletme olan kahvehanelerin büyük çoğunluğu Müslümanlara aitti. Her dört Müslüman esnaftan biri kahvehane çalıştırıyordu ve kahvehane işleten Müslümanların önemli bir kısmının Yeniçeri Ocağıyla alakası vardı. Bkz. Kırlı, 'İstanbul,' s. 75–6. Yeniçerilerin kahvehane işindeki bu ezici hâkimiyeti için bkz. Kırlı, 'The struggle over space,' 112vd.

3 Mesela, Fatih ve Kanuni devirlerinde yeniçerilerin sayısının 12.000 ile 14.000 arasında olduğu tahmin edilmektedir (*Encyclopedia of Islam*, 'Yeni Çeri').

4 Mesela bkz. Gerhard Schwartz, *Die Janitscharen: geheime Macht des Türkenreichs* (Viyana: Amelthea, 1990).

5 196 ortanın teşkili 15. yüzyıl sonlarında olmuştur. *Encyclopedia of Islam*, 'Yeni Çeri'.

6 Câbî Ömer Efendi, *Câbî Târihi (Târîh-i Sultân Selîm-i Sâlis ve Mahmûd-ı Sânî)*, ed. Mehmed Ali Beyhan (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2003) c. 1, s. 197, 239.

7 Yeniçerilerin esnaflaşması tabirine şurada rastlıyoruz: Kafadar, 'Yeniçeri-esnaf relations,' s. 82. Yeniçeri-esnaf bağlantıları için ayrıca bkz., Robert W. Olson, 'The esnaf and the Patrona Halil rebellion,' s. 329–44; ve Robert W. Olson, 'Jews, Janissaries, esnaf and the revolt of 1740 in Istanbul: social upheaval and political realignment in the Ottoman Empire,' *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 20, 1977, s. 185–207.

8 Başlangıçta bir ortada 60-70 asker vardı. Daha sonraları 18. yüzyıl ortalarında bir ortadaki yeniçerilerin sayısı şişerek 200'e, hatta 300'e ulaştı. Yeniçerilerin toplam sayısı 3. Mehmed devrinde 45.000'e, 3. Selim zamanında 110.000'e ve 2. Mahmud döneminde 140.000'e yükseldi. Bu rakamlar hazineden maaş alan ve silah kullanan yeniçeriler içindir. Mevcut yeniçeriler için tutulan ana maaş defterlerinden başka, ocaktaki kıdem ve hizmetlerine göre maaş alan emekliler için de

defterler bulunuyordu. Emeklileri de dahil ettiğimizde, son dönemde yeniçerilerin sayısı 200.000'i bulur. Devşirme kanunu kaldırılıp ocak halka açıldıktan sonra, yeniçeri adayları için yeni kayıt defterleri tutuldu. Ancak bu kişiler boşalan yerleri doldurmak için ocağa girdiklerinde maaş almaya başladılar. Ayrıca, birçok insan kanunsuzca veya usulsüzce kaydolup maaş aldı. Bkz. Abdi Efendi, *1730 Patrona İhtilâli Hakkında Bir Eser: Abdi Tarihi*, ed. Faik Reşit Unat (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1943), s. 43 (bundan sonra, Abdi Efendi, *Abdi Tarihi*).

9 *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, 'Kahvehaneler'; ve Kırlı, 'İstanbul,' s. 76. Işın'a göre, "başlangıçta bu mekânlar "Ocak Çorbacıları" tarafından "Pala" asmak suretiyle haraca bağlanmış esnaf kahvehaneleri niteliğini taşırlarken, 18. yüzyıldan itibaren bizzat Yeniçeri Kolluklarının denetiminde işletilen mekânlara dönüşmüşlerdir." Işın, 'More than a beverage,' s. 33.

10 Kafadar, 'Yeniçeri-esnaf relations,' s. 70.

11 Namık Kemal, 'Usûl-u Meşveret Hakkında Mektuplar,' *Hürriyet*, 14 Eylül 1868, s. 6; biz bu ifadeyi şu makaleden alıntıladık: Şerif Mardin, 'Freedom in an Ottoman perspective,' Metin Heper ve Ahmed Evin (ed.) *State, Democracy and the Military: Turkey in the 1980s* (Berlin: Walter de Gruyter, 1988) s. 32. Şu çarpıcı örnek de bu görüşü desteklemektedir: "Kayıtlar göstermektedir ki, 19. yüzyıl başında İstanbul'daki loncalar, devletle olan muamelelerinde daha iyi temsil için kethüdalarını Müslümanlar, özellikle de yeniçeriler arasından seçme eğilimindeydiler. Mesela bahçıvanların %95'i Ortodoks Hıristiyan olduğu halde, kethüdaları Ömer Beşe (ünvanından anlaşılacağı üzere) bir yeniçeriydi." (Kırlı, 'The struggle over space,' s. 117–18).

12 Ocaktaki maddi ve manevi yozlaşma, başıbozukluk ve yolsuzluk bir bakıma ocağın sonunu getirdi. Tarihçi Şanizade'ye göre, şehirdeki bazı ahlaksız sözde yeniçeriler öyle suçlar işleyip zorbalıklar yaptılar ki, eskiden bazı yeniçeri ayaklanmalarını desteklemiş olan esnaf bile onlara karşı tavır almaya başladı. Bu suç ve zorbalıklar arasında gasp, adam kaçırma, fidye alma, tecavüz ve cinsel taciz sayılabilir. Atâullah Şânîzâde, *Târîh-i Şânîzâde* (4 cilt, İstanbul: çeşitli yayıncılar, 1284–99/1867–75) c. 1, s. 217 vd.

13 Yeniçeriler imparatorluk için elzem olan askeri reformlara karşı çıkıp bunları engellemeye çalıştılar. Modern askeri teknoloji ve eğitime uyum sağlamaya yönelik teklifleri reddetmekle kalmayıp modern ihtiyaçlara yönelik oluşturulan birlikleri de engellediler. Mesela 3. Selim'in Nizâm-ı Cedîd ve Alemdar Mustafa Paşa'nın Sekbân-ı Cedîd adlı yeni birlikleri 1807 ve 1808 yıllarındaki iki kanlı yeniçeri isyanı üzerine dağıtıldı. Yeniçeriler direndiler, çünkü yeniçerilerin ve de İstanbul'daki yönetici sınıf ile halk arasındaki destekçilerinin Osmanlı toplumundaki konumları yeni reformların zarar vereceği eski tekellere dayanıyordu. Nizâm-ı Cedîd tecrübesi için mesela bkz. Stanford S. Shaw, 'The origins of Ottoman military reform: the Nizam-ı Cedid army of Sultan Selim III,' *The Journal of Modern History*, 37 (3) 1965, s. 291–306.

14 Burada kaynaklarımız konusunda karşılaştığımız bir meseleye değinmemiz lazımdır: Son dönem yeniçerileri ve kahvehaneleri hakkındaki mevcut bilginin büyük bir kısmı resmi tarihçilerce yazılmıştır. Elbette ki bu tür eserler resmi görüşten beklenen türden çarpıtmalar içermekte ve bunlara karşı dikkatli ve kuşkulu olmamız gerekmektedir. Hatta öyle ki, vakayinamelerdeki yaklaşım ve üslup yeniçerileri devletin ve halkın düşmanı olarak göstermektedir. Mesela Mehmed Esad Efendi Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasını ele alan eseri *Üss-i Zafer*'de (İstanbul: Matbaa-i Süleyman Efendi, 1293/1876–77) bu olayı coşkuyla kutlar ve yeniçerileri "hainler" ve "kafirler" diye

nitelendirir (bu eserin Mehmed Arslan tarafından Latin harflerine aktarılmış yeni bir edisyonu da vardır: *Üss-i Zafer: Yeniçeriliğin Kaldırılmasına Dair* (İstanbul: Kitabevi, 2005). Nitekim, Esad Efendi'nin Şeyhülislam olma hırsı ve (faal olarak desteklediği) ocağın dağıtılması olayından sonra bürokrasideki hızlı yükselişi bu kuruma karşı takındığı tavra bağlanır. Bu yöndeki bir görüş için editörün giriş notlarına bakınız: Sahhâflar Şeyhi-zâde Seyyid Mehmed Esad Efendi, *Vakanüvîs Esad Efendi Tarihi*, ed. Ziya Yılmazer (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2000), s. 85–6 ve 89 (bundan sonra, Esad Efendi, *Esad Efendi Tarihi*). Bununla birlikte, yeniçerilere o kadar da düşmanca yaklaşmayan şu iki eserden yararlanma şansımız da var: Birincisi, Şanizade'nin *Târîh-i Şânîzâde*'si genelde içerik ve dil bakımından daha dengelidir. Ne var ki, yazarın kendisinin aktardığı olayların kurbanı olması kayda değer. Ocakla ilgili olaylar sırasında Şanizade Bektaşi olmakla suçlandı, görevinden alındı ve sürgüne gönderildi. Bkz. Mehmed Dâniş Bey, *Neticetü'l-Vekayî*, şu başlık altında: *Yeniçeri Ocağının Kaldırılışı ve II. Mahmud'un Edirne Seyahati: Mehmet Dâniş Bey ve Eserleri*, ed. Şamil Mutlu (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1994) s. 74 (bundan sonra, Dâniş Bey, *Neticetü'l-Vekayî*). Yeniçerilere pek düşmanca yaklaşmayan ikinci eserimiz İstanbul'da bir vakfın tahsildarı (*câbî*) olan Câbî Ömer Efendi'ye aittir. Dönemin resmi tarihlerinin aksine Câbî bize başka yerlerde pek rastlanmayan türden zengin malzemeler sunar. Yazarın bürokraside eserinde kullanmak için kendilerinden bazı resmi belgelerin kopyalarını aldığı arkadaşları bulunsa da, kendisi resmi görüşü sunma endişesi taşımaz. Aslında, Câbî'nin tarihinin kaygısı tam tersi yöndedir: Kahvehanelerdeki ve pazar yerlerindeki sıradan insanların sözlü rivayetlerini de eserine alır, her ne kadar bunlar bazen söylentileri ve halkın anlayış ve görüşlerini de yansıtsa da. Biz, hem yukarıda anılan kaynakları dengelemek için, hem de şehir hayatı ve fiziki mekânlar hakkında zengin malzeme sunan *Câbî Târihi*'nin kendi değerinden dolayı, bu eserden de büyük ölçüde faydalandık.

15 Kırlı ('İstanbul,' s. 75) birçok yeniçeri kahvehanesinin küçük olduğunu belirtir, ancak bazı kaynaklardan sahiplerine büyük gelir getiren geniş kahvehanelerin de varlığını öğreniyoruz. Burada belki de iki tür yeniçeri kahvehanesinden bahsetmek gereklidir: Biri, ocakta fiilen hizmet veren yüksek rütbeli yeniçerilerin sahip olduğu veya işlettiği büyük kahvehaneler, öbürü ise Yeniçeri Ocağı ile alakası olan esnafın işlettiği küçük kahvehaneler. Biz bu çalışmamızda ilk sınıf üzerinde duruyoruz, zira bunlar ve faaliyetleri hakkında daha somut bilgilere sahibiz.

16 Câbî Ömer Efendi, *Câbî Târihi*, c. 1, s. 182; Dâniş Bey, *Neticetü'l-Vekayî*, s. 74.

17 Yeniçeri mimari ve süslemeleri yeniçeri estetik zevkini yansıtmaktaydı. Yeniçeri kışlaları, kahvehaneleri ve hatta seferde çadırlarının durumu hakkındaki anlatımlardan, en "bozuk" zamanlarında bile yeniçerilerin temizlik, güzellik ve süslemeye çok önem verdikleri izlenimini ediniyoruz. Yeniçeri sanat ve estetiği Osmanlı tarihçiliğinde biraz ihmal edilmiş görünüyor. Mesela unutulmamalıdır ki, dünyaca meşhur Mimar Sinan Yeniçeri Ocağından yetişti ve ellili yaşlarında Kanuni Sultan Süleyman'ın baş mimarı olmadan önce birçok sefere katıldı.

18 Koçu, *Yeniçeriler*, s. 286.

19 Câbî Ömer Efendi, *Câbî Târihi*, c. 1, s. 249, c. 2, s. 729, 1054–5.

20 Dâniş Bey, *Neticetü'l-Vekayî*, s. 75.

21 Câbî Ömer Efendi, *Câbî Târihi*, c. 1, s. 182; Şânîzâde, *Târîh-i Şânîzâde*, c. 2, s. 41–2.

22 Koçu, *Yeniçeriler*, s. 286; *İstanbul Ansiklopedisi*, 'Çardak İskelesi Yeniçeri Kahvehanesi'.

23 Yeniçeri kahvehanelerindeki edebiyat, musiki ve eğlence ile ilgili faaliyetler için bkz. Koçu, *Yeniçeriler*, s. 297; ve *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, 'Kahvehaneler'.

24 Devlet "devlet sohbeti"ne pek hoşgörü göstermedi. Bu sohbete karışanlar, ki birçoğu yeniçeriydi, genellikle sürgüne gönderildiler. Hatta hamamda devlet sohbeti yapan bazı kadınların hapsedildiğini öğreniyoruz. Yetkililer siyasetle ilgili tartışmalar yapılan hiçbir yeri affetmediler ve bu yüzden çok sayıda berber dükkânı ve kahvehane kapatıldı. Câbî Ömer Efendi, *Câbî Târihi*, c. 1, s. 392.

25 Mustafa Efendi Naîmâ, *Târîh-i Naima: Ravdat-ül Hüseyn fî Hülâsat-i Ahbâr-il Hâfikeyn* (6 cilt, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1281–83/1864–66) c. 3, s. 171.

26 *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 'Kahve'.

27 Dâniş Bey, *Netîcetü'l-Vekayî*, s. 74.

28 Ocak siyasetin önemli bir aktörü oldu ve acil durumlarda, zaman ve zemin müsait ise, ulema ve esnaf gibi diğer aktörlerle pragmatik ve kısa süreli ittifaklara girişti. Bir sultan öldüğünde ortaya çıkan geçici iktidar boşluğunda, yeniçerilerin desteği taht için çekişen şehzadeler için hayati öneme sahipti. Kafadar, 'Yeniçeri-esnaf relations,' s. 68–9.

29 Câbî Ömer Efendi, *Câbî Târihi*, c. 1, s. 72.

30 A.g.e., c. 1, s. 130.

31 *Câbî Târihi*'nde Câbî Ömer Efendi yeniçerilerin ileri sürdükleri iddiaları bize aktarır. Onlara göre elit (*paşalılar*) her zaman kendi çıkarları peşindedirler (c. 1, s. 131), kanunsuz yollardan zengin olmuşlardır (c. 1, s. 487) ve konaklarında oturup bütün meselelerden yeniçerileri sorumlu tutarlar ve hatta onları ihanetle suçlarlar (c. 1, s. 377, 487). Yeniçeri iddiaları şöyle devam eder: Paşalılara göre, yeniçeriler görevlerini yerine getirmiyorlar, devletin parasını israf ediyorlar, kahvehane ve kışlalarda ve hatta cephede fitne ve desise hazırlamakla meşguller ve "din için değil, para için savaşıyorlar" (c. 1, s. 116 ve c. 2, s. 814). Yeniçeriler iddialarında daha da ileri giderek, yetkililerin kendilerini cepheye göndererek yeniçerilerin düşman ordularınca ortadan kaldırılmasını planladıklarını ifade ederler (c. 1, s. 118, 416, 455, 528, 659). Böylece yeniçerilerin iddiaları "fitneci ve bozguncu" bir sona ulaşır: Eğer cihad bütün Müslümanlara farzsa, o halde devlet adamları ve ulema da seferlere gitmek zorundadırlar (c. 1, s. 416, 441, 445, 446).

32 Câbî Ömer Efendi, *Câbî Târihi*, c. 1, s. 287 ve c. 2, s. 992. Câbî Ömer Efendi taşradan İstanbul'a göçün ölçeği ve tabiatı hakkında bize bir fikir verir. Yeniçeri Ocağı mensuplarının çoğu Anadolu'dan gelirken, 25. orta çoğunlukla Kürtler ve Erzurumlular ile Vanlılardan oluşuyordu. 56. ortadakilerin çoğu Geredeli iken, bazıları da Kürt'tü. *Câbî Târihi*, c. 1, s. 417, 440, 502.

33 Kırlı, 'The struggle over space,' s. 128.

34 Yaşar, 'The coffeehouses in early modern Istanbul,' s. 64.

35 Bu durum İstanbul'un bazı semtleri için bugün bile geçerlidir. Aynı kasaba veya köyden gelen insanların gittikleri birçok kahvehane bulunmaktadır.

36 Yeniçerilerin bulaştıkları suçlar ve kanunsuz faaliyetleri aşağıda ele alınacaktır, fakat örnekler için yukarıdaki 12 numaralı nota bakınız.

37 Şânîzâde, *Târîh-i Şânîzâde*, c. 1, s. 106.

38 Abdi Efendi, *Abdi Tarihi*, s. 26; ve ayaklanmaya katkıda bulunan sosyal ve siyasi faktörlerle ilgili bir çalışma için bkz. M. Münir Aktepe, *Patrona İsyanı, 1730* (İstanbul: İstanbul Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1958).

39 Kırlı, 'İstanbul,' s. 76.
40 Abdi Efendi, *Abdi Tarihi*, s. 37.
41 *İstanbul Ansiklopedisi*, 'Çardak İskelesi Yeniçeri Kahvehanesi'.
42 Bunlardan birkaçının adını bu bölümün sonundaki Tablo 1'de bulabilirsiniz.
43 Mehmed Esad, *Esad Efendi Tarihi*, s. 611–12.
44 Bana öyle geliyor ki, 19. yüzyılda "devlet sohbeti" farklı bir hal almaya başladı. Artık bazı yeniçeriler yolsuzlukları ve yolsuzluğa bulaşanları eleştirmekten daha öteye giderek, siyasi sistemin meşruiyetini, özellikle de Osmanlı hanedanının yönetme hakkı ve savaşta şehit olma kavramı gibi o zamana kadar kabul edilmiş prensipleri sorguluyorlardı. Hiç kuşkusuz bu tür tartışmalar yetkilileri korkutmuş olmalıdır.
45 Dâniş Bey, *Neticetü'l-Vekayi*, s. 75.
46 Kırlı, 'Kahvehaneler ve Hafiyeler,' s. 67.
47 Dâniş Bey, *Neticetü'l-Vekayi*, s. 75.
48 Âşıkpaşazâde'ye göre ise tam tersi doğruydu: Bektaşiler başlıklarını yeniçerilerden aldı. Ahmed Âşıkpaşazâde, *Âşıkpaşazâde Tarihi* (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1332/1914) s. 205.
49 Meşhur yeniçeri gülbankından bir beyit Hacı Bektaş'ı ocağın piri ve manevi sultanı olarak anar: *Gülbank-ı Muhammedî, nûr-ı Nebî, kerem-i Alî / Pîrimiz, hünkârımız Hacı Bektâş-ı Velî.*
50 Resmi görüşe göre, Bektaşiler aşırı derecede "yozlaşmış"tı. İstanbul'daki Başbakanlık Osmanlı Arşivinde (bundan sonra BOA) bulunan çeşitli Hatt-ı Hümayunlar bu konuya değinir: Bugünkü Türkçeye aktarılmış biçimiyle ifade edersek, "Eyüp, Üsküdar ve Boğaz'da tekke açan Bektaşiler halkı ayartıp yoldan çıkarmaktadır," 17351 (tarih 1242/1826–7); "Bektaşi fitnesi," 17383 (1241/1825–6); "Bektaşi fitnesinin temizlenmesi," 17322 (1241/1825–6); "halkı ayartıp ahlakını bozan Bektaşiler," 19426 (1243/1827–8). "Halkın ahlakını bozmak" o döneme ait iki kaynakta daha anılmaktadır: Dâniş Bey, *Neticetü'l-Vekayi*, s. 72–3; ve Mehmed Esad, *Üss-i Zafer*, s. 214.
51 John Kingsley Birge, *The Bektashi Order of Dervishes* (Londra ve Connecticut: Luzac & Co. ve Hartford Seminary Press, 1937) s. 74.
52 Bektaşi-yeniçeri bağlantısının varlığına karşı çıkan aykırı bir görüş için bkz. Reha Çamuroğlu, *Yeniçerilerin Bektaşiliği ve Vaka-i Şerriye* (İstanbul: Ant Yayınları, 1991). Ancak bu yazarın iddiası oldukça hissi bir üslupla sunulmuş olup somut delil getirmekten çok akıl yürütmeye dayanmaktadır.
53 *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, 'Bektaşîlik' ve 'Kahvehaneler'; Işın, 'More than a beverage,' s. 33–4; ve Koçu, *Yeniçeriler*, s. 297.
54 Mehmed Esad, *Üss-i Zafer*, s. 140–1. Ayrıntılar için bkz. Koçu, *Yeniçeriler*, s. 298–9.
55 Dervişlerin taşıdıkları uzun saplı ve yarım ay şeklindeki balta.
56 Boynuzdan yapılan boru. Geçmiş dönemlerde gezginci dervişler herhangi bir konaklama yerine geldiklerinde veya yolda yırtıcı hayvanları ürkütüp kaçırmak suretiyle kendilerini korumak için nefir çalarlardı. "Derviş borusu" veya "yuf borusu" olarak da bilinen nefirler bele veya göğse takılarak taşınırdı.
57 Dervişlerin veya dilencilerin kullandığı, hindistancevizi kabuğundan veya abanozdan yapılmış çanak.
58 *İstanbul Ansiklopedisi*, 'Ellialtıncı Yeniçeri Ortası, Ellialtılılar'.
59 1826'da Yeniçeri Ocağının kaldırılmasının ardından hazırlanan İhtisâb Ağalığı Nizamnâmesi de bu kahvehanenin ihtisap dairesi olarak da kullanıldığından bahseder. Osman Nuri Ergin, *Mecelle-i Umûr-ı Belediyye* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi, 1995) s. 328.

60 Arthur Leon Horniker, 'The corps of the Janizaries,' *Military Affairs*, 8 (3) Güz 1944, s. 199.

61 Câbî Ömer Efendi, *Câbî Târihi*, c. 1, s. 363–4.

62 A.g.e., c. 1, s. 247–9, 253.

63 Kırlı'nın belirttiği gibi, kahvehaneler aynı zamanda "tüccarların anlaşma yaptığı, gemi kaptanlarının bir sonraki yüklerini ayarladığı ve simsarların muhtemel müşterileri araştırdığı" ticari mekânlardı. Cengiz Kırlı, 'Coffeehouses: public opinion in the nineteenth-century Ottoman Empire,' Armando Salvatore ve Dale F. Eickelman (ed) *Public Islam and the Common Good* (Leiden: E. J. Brill, 2004) s. 76.

64 Biz bu çalışmada, "mafya" terimini kabaca "belirli bir alan, iş veya girişimde benzer çıkarları veya geçmişleri olan bir insan grubu" anlamında kullandık.. Bu bölümde "mafya" terimini 'belirli bir alanda ya da girişimde ortak çıkarları ve geçmişleri olan kişiler grubu' olarak kullanmaktayım. *Merriam-Webster's Collegiate Dictionary*, Mafya faaliyetlerinden ise, şehirde özellikle bazı iş sahalarında ve mali işlerde odaklaşan gayri meşru faaliyetleri kast ediyoruz, ki bunlar bazı hizmet ve malların ücretlerinin keyfi veya zorla belirlenmesi, başkasının işinde pay iddia etme, haraç alma ve zorla borç tahsili gibi fiilleri içermektedir.

65 Bu lüks kahvehanelerin inşasında çalışan usta ve sanatkârların ücretleri de epeyce yüksekti. Dâniş Bey, *Netîcetü'l-Vekayî*, s. 74.

66 Câbî Ömer Efendi, *Câbî Târihi*, c. 1, s. 182.

67 Mehmed Esad, *Üss-i Zafer*, s. 140.

68 Mesela bkz. Câbî Ömer Efendi, *Câbî Târihi*, c. 1, s. 439 ve c. 2, s. 755; Mehmed Esad, *Üss-i Zafer*, s. 141.

69 Mehmed Esad, *Üss-i Zafer*, s. 140; Koçu, *Yeniçeriler*, s. 292.

70 Bazen zorba inşaat işinde tekel kurmak veya mevcut tekeli sürdürmek isterdi ve bütün yapı malzemeleri ve işinin kendisi tarafından ve kendi belirlediği yüksek fiyatlardan sağlanmasında ısrar ederdi.

71 Mehmed Esad, *Üss-i Zafer*, s. 140.

72 A.g.e., s. 138. Bazen farklı ortalardan önde gelen yeniçeriler balta asma haklarını tespit etmek için Galata'da Hendekbaşı'nda kılıçlarla düello yaparlardı.

73 Câbî Ömer Efendi, *Câbî Târihi*, c. 1, s. 245, 246 vd., 329 ve c. 2, s. 963.

74 A.g.e., c. 2, s. 766–7.

75 A.g.e., c. 1, s. 385, 386, 624, 677 ve c. 2, s. 730.

76 Koçu, *Yeniçeriler*, s. 293.

77 Galata'da çeşitli ortalar arasında patlak veren bir çatışma için bkz. BOA, Hatt-ı Hümayun, 19314/A, 19378, 19385 (tarih 1234/1818–9).

78 Mehmed Esad, *Üss-i Zafer*, s. 138.

79 A.g.e., s. 470.

80 Kahvecioğlu veya Kalyoncu Burunsuz Mustafa Alemdar Mustafa Paşa zamanında Galata'da kendi kahvehanesi önünde idam edildi. Câbî Ömer Efendi, *Câbî Târihi*, c. 1, s. 249; Şânîzâde, *Târîh-i Şânîzâde*, c. 1, s. 90.

81 Bahriyede başçavuştu. Daha sonraları yolsuzluğu ve zulmü dolayısıyla Başağa makamından azledildi ve 1813'te Anadolu'ya sürgün edildi. Câbî Ömer Efendi, *Câbî Târihi*, c. 2, s. 1054–5.

82 *İstanbul Ansiklopedisi*, 'Çardak İskelesi Yeniçeri Kahvehanesi'.
83 Koçu, *Yeniçeriler*, s. 299.
84 *İstanbul Ansiklopedisi*, 'Balaban İskelesi Kahvehaneleri'.
85 1826 olaylarının ardından idam edildi. Mehmed Esad, *Esad Efendi Tarihi*, s. 645; Mehmed Esad, *Üss-i Zafer*, s. 163.
86 1826 olaylarında faal olup Hasan Paşa Hanı önünde, muhtemelen kendi kahvehanesi önünde idam edildi. Mehmed Esad, *Esad Efendi Tarihi*, s. 645; Mehmed Esad, *Üss-i Zafer*, s. 163.
87 1826 olaylarının peşinden idam edildi. Mehmed Esad, *Esad Efendi Tarihi*, s. 645; Mehmed Esad, *Üss-i Zafer*, s. 164.
88 Nahılcı veya Nakılcı Mustafa 1826 olaylarının önde gelen şahıslarından olup o dönemde idam edildi. Mehmed Esad, *Esad Efendi Tarihi*, s. 609, 645. Aksaray'da metresinin evinde saklanırken yakalandı ve Kumkapı'daki kahvehanesinin önüne getirilip idam edildi. Mehmed Esad, *Üss-i Zafer*, s. 162– 3; Dâniş Bey, *Netîcetü'l-Vekayî*, s. 70.
89 Câbî Ömer Efendi, *Câbî Târihi*, c. 1, s. 129, 154.

Kahvehaneler: 19. Yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nda Kamuoyu

1 Söz konusu belgeler, İstanbul'daki Başbakanlık Osmanlı Arşivinde Cevdet Tasnifi ve İradeler bölümünde (1255-1309 Yılları İradeleri, Dahiliye- bundan sonra İ.DH olarak anılacaktır) bulunmaktadır. Cevdet tasnifindeki belgelerde ne imza ne de tarih mevcuttur. Ancak içerikleri, 1840 ve 1841 yıllarında yazıldıklarını gösterir. İradeler bölümündeki belgeler ise tarihe göre kataloglanmıştır ve 1840-1844 yılları arasını kapsamaktadır. İlerleyen sayfalarda, makalede kullanılan belirli raporlardan alıntılar aktarılacaktır. Bu raporların tamamının transkripsiyonlarını yakın dönemde yayınladım. Bkz. Cengiz Kırlı, *Sultan ve Kamuoyu: Osmanlı Modernleşme Sürecinde Havadis Jurnalleri*, (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2009)
2 Amacım, "kamuoyunun" varlığını ispat etmek değil, 19. yüzyıl ortalarındaki Osmanlı İmparatorluğu'nda kamusal alanda telaffuz edilen kişisel düşünceler aracılığıyla kamuoyunun nasıl işlediğinin izini sürmek. "Kamu" ve "kamuoyu," güncel tarihsel literatürde tartışılan kavramlardır. Bilhassa Habermas'ın (1989 [1962]) *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*'nden sonra bu terimler, demokrasi ve vatandaşlık kavramlarının gelişimiyle bağlantılı bir anlam edinmeye başladı. Habermas'ın ifade ettiği şekliyle devlet ve "kamuoyu" arasındaki ilişki, özü itibariyle antagonistiktir. Habermas'tan etkilenen tarihçiler, özellikle de 18. yüzyıl Fransa tarihçileri, kamuoyunun etkili bir güç olarak 18. yüzyılın ikinci yarısında okuma yazma oranlarının yükseldiği, basının geliştiği ve insanların siyaset hakkında giderek bilinçlendiği Batı Avrupa'da ortaya çıktığına neredeyse hemfikirdirler. Onlara göre, siyasi bilincin gelişerek kurulu düzeni reform ya da devrim yoluyla dönüştürmesi bu antagonistik ilişkiden kaynaklanmaktadır. Fakat kamuoyu kavramının anlaşılması güç doğası, sadece Avrupa'da demokrasi ve vatandaşlığın gelişimini anlamlandırmakta değil, bu terimlerin Osmanlı siyasi kültürüyle ilintisini kavramakta da ciddi anakronizmalara yol açabilir (Gunn 1995: 6-7; Kaiser 1998: 189-206). İlk olarak, terim 18. yüzyıl Avrupa'sında okur yazar bir toplumun doğuşuyla sıkı sıkıya ilişkilendirildiğinden, Osmanlı toplumunda kamuoyunun varlığı, tıpkı dünyanın geri kalan kısmındakiler gibi zımnen yok sayılmıştır. İkincisi, "kamuoyu" teriminin

çerçevesini çizen tartışma, kavramın ortaya çıkışını Avrupa'da mutlakiyetçiliğin eleştirisiyle eş tutma eğilimindedir. Fransa'da kamuoyunun gelişimi ve siyasallaşmasına dair geniş literatürden örnekler için, bkz. Ozouf 1988; Baker 1990, özellikle s. 167-99; Baker 1992; Chartier 1991; Darnton 1995, özellikle s. 232-46; Darnton 2000; Farge 1995; ve Gunn 1995. İngiltere için, bkz. Gunn 1983. Almanya için, bkz. Bödecker 1990.

3 Cezanın söz konusu olduğu tek bir olaya rastladım (İ.DH 1038, 28 Eylül, 1840). Fakat bu olayda cezanın verilme nedeni siyasi fitne ya da yüksek devlet görevlileri hakkında saygısızca konuşulması değil, raporda adı geçen kişilerin asker olmasıydı. Dava, bir fahişe yüzünden bir kaptanı elinden yaralayan bir askeri memurla ilgiliydi. Raporun hemen başına iliştirilen bir notta, olaya karışan askerlerin kurallara uygun biçimde cezalandırılması için konunun Daruşşura-yı Askeriye'ye gönderilmesi emrediliyordu.

Kahvehane; kültürel birikim ortamı, sosyalleşme mekânı ve siyasi iktidar karşısında halkın sesini duyurabildiği bir kamusal alan... Osmanlı toplumunda 16. yüzyıl ortalarında bir şehir mekânı olarak gelişen kahvehaneler, yepyeni bir sivil deneyimin oluşmasına katkıda bulundular. Değişik zümrelerden ve kültür seviyelerinden insanların kahve içmek ve sohbet etmek amacıyla gittikleri bu yerler, kısa zamanda toplumun ekonomik, sosyal ve kültürel ihtiyaçlarını karşılayan bir konuma geldi. Bu kitap, beş akademisyenin çalışmalarını bir araya getiriyor. Makalelerin en önemli ortak yanı "kamusal alan" kavramsallaştırmasının bir çeşit eleştirisi ve Osmanlıda kahvehane kamusallığını anlama çabası. Selma Özkocak; kahvehanelerin gelişiminin daha geniş ölçekli gelişmelerle, örneğin 16. yüzyıl ve sonrasında artan şehirleşme, şehre göç ve bunun bir sonucu olarak sosyalleşmedeki yükseliş ve bütün bunların da özel alanın ve daha çok ev yaşamına ait geleneksel konukseverlik yapısının dönüşümüyle ilişkilendirilmesinin önemini vurguluyor. Uğur Kömeçoğlu; kahvehaneleri Sennett'in "aktör olarak insan" biçiminde kavramsallaştırması ve kamusal alanın bir sosyallik formu olarak okunması üzerinden irdeliyor ve bu mekânda gerçekleşen meddah, karagöz, ortaoyunu, âşık gösterileri gibi toplumsal performansları mekânsal ve eleştirel kamusallığın öğeleri olarak sunuyor. Ahmet Yaşar; kahvehanelerin, Osmanlı İstanbul'una girişi sırasında ve sonrasında devlet erkânı ve ulema arasındaki kötü şöhretini inceliyor ve siyasi iktidarın kahvehane kamusallığı üzerindeki kontrolünü irdeliyor.
Ali Çaksu; 1826 yılına kadar Osmanlı siyasetine belirgin biçimde yön veren yeniçerilerin kahvehanelerle ilişkilerini inceliyor ve yeniçeri kahvehanesinin kahve ve tütün içilecek bir yer olmasının yanı sıra bir edebiyat salonu, isyancı karargâhı, karakol, tekke ve mafya kulübü gibi işlediğini örneklerle ortaya koyuyor. Cengiz Kırlı ise 1840-1845 yıllarına ait "havadis jurnalleri" adını taşıyan belgeler üzerinden, bu dönemde sıradan İstanbul insanının kahvede, sokakta, çarşı ve pazarda ve hatta evlerinde yaptıkları sohbet ve dedikoduları inceliyor.

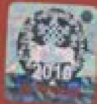
İnsan ve Toplum Dizisi



Kitap Yayınevi

ISBN 978-605-105-027-0





15,-TL